التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية

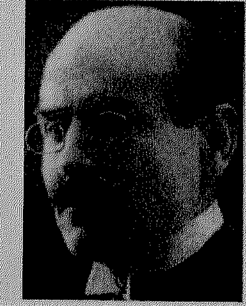
1839 - 1918

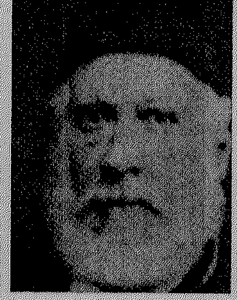
د. محمد الناصر النفزاوي

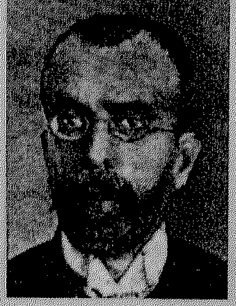
السلسلة : 8

المجلد IV















التيارات الفكرية السياسية
في السلطنة العثمانية
(1839 - 1918)



التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية

(1839 - 1918)

الدكتور

محمد الناصر النفزاوي

نشر



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

تونس



دار محمد علي الحامي

صفاقس

الجمهورية التونسية

العنوان : التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية (1839–1918)

الكاتب : محمد الناصر النفزاوي

الناشر : - دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع - صفاقس

- كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية 9 أفريل- تونس

الطبعة : الأولى جانفي 2001

توزيع : دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع

40 شارع الشابي 3000- صفاقس

هاتف: 216-4-229322 – فاكس: 216-4-211552

بريد ألكتروني caeu@gnet.tn Email

تصميم الغلاف : منير الشعراني

رقم الناشر : 00/391–109

الترقيم الدولي : ISBN : 9973-33- 002 - 1

هـــذا الكتـــاب بحـــث أنـجـــزه صاحـبـــه بعنـوان: " التيـــارات الفـكريـة السيـاسيـــة في السلطنـــة العثمانيـة مـن صدور التنظيمـــات الأولى إلى سـقوط الدولـــة العثمانيـــة الاتحاديـة" لنيل شهادة دكتورا الدولة في اللغة والآداب العربية (اختصاص حضارة حديثة) ونوقـش بتـاريخ 30 جانفي 1999 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمنوبة.



كانت السلطنة العثمانيّة عندما وقع إصدار التنظيمات الأولى (1839) تضم الأغلبيّة الساحقة من البلدان التي ستسمّى في فترات لاحقة بـ " العربيّة " ومنها بلاد الشام وكانت هذه التنظيمات الرأسماليّة الروح التي فرضت فرضا على السلطنة التقليديّة ما قبل الرأسماليّة، حسب ما يذهب إلى ذلك أغلب الباحثين، تتضمن وجهين : وجه اقتصاديّ جمعّي وإفراديّ يهدف إلى تسوية الاقتصاد العثمانيّ هيكليّا بالاقتصاد العالميّ، أي البريطانيّ آنذاك، القائم على حريّة التبادل ووجه ثقافيّ يهدف إلى تغيير الثقافة التقليديّة العثمانيّة والذهنيات والعادات أي ما يطلق عليه علماء الاجتماع عبارة " المقوّم الجمعيّ" (substrat collectif) حتى يتحقق بذلك الانسجام أولاً بين الاقتصاديّ والثقافيّ في السلطنة وثانيا بين الاقتصاديّ والثّقافيّ في السلطنة والاقتصاديّ والثقافيّ في العالم الغربيّ.

ويتصوّر المرء بسهولة عظمة هذا المشروع إن لم نقل مثاليته. فإذا كان أغلب الناس في العالم غير النامي يردّون الفعل، بعنف أحيانا، نهاية القرن العشرين على مشروع "العولمة" الاقتصاديّة والثقافيّة لأسباب مختلفة ومتضاربة أحيانا، فإنهم وقفوا منذ 1839 الموقف نفسه لا في السلطنة العثمانيّة فحسب ولكن كذلك في عدد كبير من البلدان والإمبراطوريات ومنها الصين (حرب الأفيون، 1840) ضدّ هذه الخطوة الأولى والمبكّرة في مشروع العولمة.

نقول أغلب الناس ولا نقول جميعهم لأن المستفيدين المحليين من هذا المشروع، وهم قلّة، سوف يرحّبون به وسيسعون إلى التمكين له في الأرض العثمانيّة. وليس تاريخ السلطنة، ومن ضمنها الشام الذي تعيره هذه الدّراسة أهمية خاصّة، وتاريخ الأفكار فيها غير تاريخ الصراع بين المستفيدين من هذا المشروع والمتضرّرين منه. إن ردّ السبب الأساسي في هذا الصراع إلى الجانب الاقتصاديّ / الثقافيّ يمكّن من فهم تطور الأفكار في السلطنة ومن ضمنها الشام فهما على قدر كبير من الجدّة. فلقد لاحظنا عندما درسنا ثمّ درّسنا مادتي الحضارة العربية الحديثة والقوميّة العربيّة نقصا في التركيز على الاقتصاديّ والثقافيّ[1] وميلا مشطّا، في أغلب البحوث، إلى تناول هاتين القضيّتين انطلاقا من ثنائيّة الإسلام والنصرانيّة عندما يتعلّق الأمر بعلاقة السلطنة بأوربا[2] وثنائيّة العرب والترك عندما يتعلق الأمر بعلاقة

---

[1] نستثني من حكمنا الباحث وجيه كوثراني

[2] اتجاه شكيب أرسلان

الشوام بالأتراك[3] وذلك بالرغم من أنّ الشعور القوميّ في أغلب الفترة موضوع الدراسة لم يتبلور عند هذين الجنسين بل كان العثمانيون، عربا وتركا وأكرادا ويهودا وأرمنيين... في وضع الإنسان التقليديّ الذي غلبه على أمره إنسان أوروبيّ جديد يزداد كلّ يوم حيرة وقوّة وقسوة. ولذلك سعت هذه الدراسة إلى أن تطرح قضية تطوّر التفكير في الشام خاصة (أي في هذا الجزء الصغير من سلطنة واسعة) منذ صدور التنظيمات الأولى (1839) وحتى سقوط الدولة العثمانية الاتحاديّة لا من وجهة نظر التفكير الدينيّ ولا من وجهة نظر التفكير القوميّ النابذ الذي كثيرا ما يغلّب المنطق الإيديولوجيّ على ما عداه ولكن من وجهة نظر معرفيّة أي من وجهة نظر تقول إن الخصومة الكبرى كانت أساسا في الفترة التي نتناولها بالدراسة خصومة بين عثمانيين اختلفوا إزاء وضع السلطنة، حول الإجابة عن السؤال : ما العمل؟ وانقسموا تبعا لذلك إلى عثمانيين آخذين بنظرتين متناكرتين إلى الأشياء نظرة يطلق عليها عادة صفة "النظرة الحديثة" وهي تندرج ضمن دعوة إلى تبنّي روح الرأسماليّة ونظرة يطلق عليها عادة صفة " النظرة التقليديّة" وهي تندرج ضمن دعوة إلى المحافظة على أسس المجتمع التقليديّ، ما قبل الرأسماليّ.

هاتان النظرتان عبّرتا، كما قلنا، عن خلاف عميق بين المستفيدين من النمط الرأسماليّ، وهم، في أغلبهم ممثّلو الأقليّات العرقيّة والدينيّة سواء كانوا عربا مسيحيين أو أرمنيين أو يهودا، والمتضرّرين من هذا النمط، الذين كانت تخيفهم نتائج عولمة الاقتصاد والثقافة، وهم أغلبية العثمانيين المسلمين. فليس من باب الصدفة أن بدأ الصدام بين الآخذين بهاتين النظرتين منذ سنة 1839، سنة الإعلان عن التنظيمات الأولى، سواء في البلقان التي ستتواصل ثورة الإقطاعيين البوسنيين المسلمين فيها مدة طويلة حتى تضطرّ الدولة إلى إخمادها في الدم، أو في بلاد الشام التي ستنتهي فيها ردود الفعل على التنظيمات بحرب الشام الأهلية سنة 1860. إنّ هذا الصدام سيتواصل خمسا وثلاثين سنة وسينتهي بردّة فعل عبد الحميد الثاني (1876 – 1909) رأس التقليديّين، على الوجهين السياسيّ والثقافيّ في التنظيمات وإلغاء الدستور الوليد.

لقد تعرّضنا في القسم الأول من هذا الكتاب (الخود العثمانيّة بين خطيبين : آدم سميث والماوردي) لنشأة هذه الخصومة واجتهدنا في بيان أسبابها. وكان علينا أن نخصّص فصلا كاملا منه هو الفصل الأوّل (برج بابل شاميّ) للتعدّد العرقيّ والدينيّ والطائفيّ في بلاد

[3] اتجاه جورج أنطونيوس

الشام نظرا إلى أن وقع التنظيمات لم يكن واحدا على العثمانيين المسلمين وعلى العثمانيين غير المسلمين وحرصنا على الاستشهاد بالرأي والرأي المضادّ إذ لم نعثر على آثار عديدة تحدّثت عن الطوائف، وخاصة عمّن نبذوا فكرة الطائفيّة وتمرّدوا عليها، بقدر معقول من التجرّد وعدم الانحياز. ولنلاحظ من الآن كثرة الشواهد، والطويلة جدّا منها أحيانا في هذا الكتاب. إنّ سبب ذلك، في نظرنا على الأقلّ، واضح. فالكتاب جميعه يستند إلى نظرة إلى التاريخ الفكريّ في الشام، الجناح الجنوبيّ للسلطنة العثمانيّة[4] شذّت أو كادت تشذّ عن أغلب الرؤى التي حكمت ما وقع بين يدينا من أبحاث تتعلّق بهذه المسألة وبهذه الفترة التاريخيّة. وليس من الممكن، في حالة مثل هذه، أن نكتفي مثلا بتقرير تسرّب الصهيونيّة إلى حزب اللامركزيّة الشاميّ في القاهرة ولا نورد أكثر من شاهد يؤكّد ذلك. كما كان علينا أن لا نهمل الإطار التاريخيّ من ناحية وأن لا ننسى من ناحية ثانية أنّ هذه الدراسة ليست دراسة تاريخيّة إذ تندرج ضمن تاريخ الفكر في شعبة خاصّة هي شعبة العربيّة ولذلك اجتهدنا قدر المستطاع في تذويب المعالم التاريخيّة حتى لا تبدو ناتئة أكثر ممّا هو ضروريّ.

أمّا الفصلان الثاني (وأورقت الشدياقيّة فترة من الزمن) والثالث (خريف العثمانيّة) من القسم الأوّل فقد خصصنا الثاني منهما للآخذين بالنظرة الحديثة الذين عبّر عنهم محمود الثاني في قولته المأثورة " لا أودّ أن أرى فروقا دينيّة بين رعاياي إلا عندما يدخلون المسجد أو البيعة أو الكنيسة" مثلما عبّر عنهم فارس الشدياق الذي كان يرى أنّ " تغيير الديانات لا يسلب الإنسان محامده" وعبّر عنهم، وإن بطريقة أقلّ بيانا وتبيينا الأمير مصطفى فاضل وشيعته من العثمانيين الفتيان والسياسيّ أحمد مدحت باشا. ولقد توسّعنا في دراسة الشدياق في هذا الفصل لأنّه مدّنا برمزين للعلاقة العمودية بين الله والطبيعة والدولة والمجتمع والزوج والزوجة والمعلم والتلميذ هما رمزا " الشيخ" و " الخود"[5] ولأننا عثرنا في تفكيره على أهم التيّارات التي ازدهرت في أوربا الغربيّة بداية من القرن السابع عشر من دون أن نتمكّن من تحديد قنوات التأثير بشكل دقيق ومقنع حريّ بتحقيق الإجماع حول هذه المسألة.

وخصّصنا الفصل الثالث للآخذين بالنظرة التقليديّة، وهي نظرة ما قبل رأسماليّة لا تقول بارتخاء العلاقة بين الله والطبيعة، هذا الارتخاء الذي يقود حتما إلى كسر الثنائيّة في

---

[4] نلحّ على هذه النقطة لأنّ اهتمامنا لا ينصب على الخط الأفقيّ مصر الشام وإنما على الخطّ العموديّ البلقان الشام.

[5] الخَوْد : المرأة الشابة الرشيقة ج: خُوْد وخَوْدات.

التفكير بل تقول، على العكس من ذلك، بانشداد الطبيعة إلى الله انشدادا كاملا، وتبعا لذلك بانشداد المجتمع إلى الدولة وأفراد العائلة إلى رب العائلة والزوجة إلى الزوج والتلميذ إلى المعلّم... ولقد عبّر عن هذه النظرة التقليديّة ساسة ومفكّرون داخل الدولة وخارجها أشهرهم عبد الحميد الثاني.

لقد انتهى الصراع بين النظرتين اللتين وصفنا بغلبة النظرة التقليديّة ممثلة في عبد الحميد الذي تواصلت على عهده سياسة الانفتاح الاقتصاديّ إذ لم تكن له القدرة على تغييرها والذي نهج على المستويين السياسيّ والفكريّ نهج " الانغلاق الثقافي" (autarcie) وقمع نتيجة لذلك كلّ أشكال التحرّر الفكريّ مما تسبّب في تكاثر التيّارات الفكريّة المعارضة التي انفلتت من عقال العثمانيّة واتجهت نحو الاستقلال بذاتها. فباستثناء الإسلاميّة التي كانت دائما تناصر دولة الخلافة، بغضّ النظر عن مضمون الحكم، أحصينا سبعة تيّارات معارضة لسياسة عبد الحميد الإسلامية، واحد منها يأخذ بالنظرة التقليديّة (التيّار العروبيّ الإسلاميّ) والبقية تأخذ، إن قليلا أو كثيرا، بالنظرة الحديثة (العثمانيّة بوجهيها الائتلافيّ والاتحاديّ / التتاريّة الإسلاميّة / القوميّة اللبنانيّة / القوميّة اليهوديّة / دعاة الوحدة القيسيّة اليمانيّة من قدماء جمعية بيروت السريّة / اللاقوميّة). وبما أن هذا التصنيف من اجتهادنا فقد حرصنا على دراسة هذه التيّارات في القسم الثاني (الخود العثمانيّة تطلّق شيخها)، أهمّ قسم في الكتاب، بالقدر الذي رأينا أنه كاف لبيان ما يميّز الواحد منها عن الآخر وتتبّعنا منابعها الأولى وتخيّرنا لكلّ منها نموذجا يعبّر عنه كما يبيّن ذلك الجدول التالي

التيار	النموذج	الفصل من القسم الثاني	العنوان
الإسلاميّة	شكيب أرسلان 1869– 1947	الفصل الأول	في ظلال الهلال
العثمانيّة الإئتلافيّة العثمانيّة الاتحاديّة	ولي الدين يكن 1870–1921 سليمان البستاني 1856–1925	الفصل الثاني	التوأمان المتناكران
العروبيّة الإسلاميّة	محمد رشيد رضا 1865 – 1935	الفصل الثالث	الحنين الأخضر
التتاريّة الإسلاميّة	يوسف أقجورا 1876–1935	الفصل الرابع	ليم[6] سلطان غالييف
القوميّة اللبنانيّة	يوسف آصاف 1859–1921	الفصل الخامس	نهم المدينة التاجرة

[6] الليم: شبيه الرجل في قدّه وشكله وخلْقه " هو ليمه" ، أي شبيهه.

القوميّة اليهوديّة	حاييم وايزمان 1874-1952	الفصل السادس	موسم هجرة الأشكيناز إلى الجنوب
القوميّة القيسيّة - اليمانيّة	فارس نمر 1856-1952	الفصل السابع	طلع اليانكى علينا
اللاقوميّة	محمد كرد علي 1876- 1953	الفصل الثامن	كردستانيّ في شامستان

فضّلنا أن نفتتح هذا القسم بالحديث عن الإسلاميّة لأنّها قريبة روحا من الفصل الأخير من القسم الأوّل وتخيرنا الأمير الدرزي شكيب أرسلان نموذجا معبّرا عنها. لقد عرّفنا الإسلاميّة في الفصل الأوّل من القسم الثاني ولذلك يمكن أن نكتفي بالإشارة هنا إلى أنّها تيّار كان يتعلّق بالخلافة تعلّقه بالله سواء كان رحيما أو قاهرا ولذلك لم يكن تبديل سياسة بسياسة حريّا بدفع الإسلاميين إلى مراجعة مواقفهم من الدولة. فما دامت الدولة تتبنّى الإسلام دينا فهم معها وضدّ خصومها.

ولقد بدا الفصل الثاني من القسم الثاني المخصّص للعثمانيين وكأنه في غير موضعه إذ توسّط الحديث عن الإسلاميين والعروبيين الإسلاميين. ونحن لم نتمكّن من العثور على هندسة أفضل لبناء القسم الثاني في الكتاب. لقد أجبر الآخذون بالنظرة التقليديّة الذين استولوا على الحكم زمن عبد الحميد العثمانيين الآخذين بالنظرة الحديثة على توضيح مواقفهم من السياسة الجديدة فانقسموا شقّين لن يخمد الصراع بينهما بداية من 1902 وحتى انهيار الدولة العثمانيّة الاتحاديّة، شقّ معارض اتّسمت معارضته بالمحافظة بسبب أصوله الأرستقراطيّة ويتبنّى فكرة المساواة الدينية على المستوى الميتافيزيقي وفكرة اللامركزيّة على المستوى السياسيّ وفكرة التبادل الحرّ على المستوى الاقتصاديّ ولا يرى حرجا في تدخّل القوى العظمى (بريطانيا) في سياسة السلطنة الداخليّة لإجبارها على تطبيق ما تعهّد به الخطّ الهمايوني لسنة 1856 من ضمان للحريّات. هذا الشقّ تعدّدت تسمياته حسب المصادر والمراجع وكثيرا ما يوصف بـ" الأحرار العثمانيين" أو " الإئتلافيين" ولقد اخترنا وليّ الدين يكن معبّرا عنه، وذلك لعدة أسباب، منها أنه مسلم لا يمكن اتهامه، عندما يقف موقفا عدائيّا من سياسة عبد الحميد الإسلامية، بأنه يصدر عن موقف دينّي معاد وموروث، ومنها أنه، في تعلّقه ببريطانيا إلى حدّ تسمية ابنته " فكتوريا" يعبر أكثر من غيره عن فكرة الانفتاح .

أما الشقّ الثاني فهو معارض كذلك ولكنّ معارضته لا تتّسم بالمحافظة لأنّه ينتمي أساسا إلى الطبقتين الوسطى " والنازلة " وهو يتبنّى فكرة المساواة الدينيّة على المستوى الميتافيزيقيّ وفكرة المركزيّة على المستوى السياسيّ وفكرة بناء اقتصاد عثمانيّ وطنيّ، ويرفض رفضا باتا تدخّل القوى العظمى في سياسة السلطنة الداخليّة. هذا الشقّ تتعدّد تسمياته في المصادر والمراجع فهو حينا " تركيا الفتاة" وهو حينا آخر" جمعية الاتحاد والترقيّ" أو " العثمانيون الاتحاديون". وأكثر التسميات تضليلا، في نظرنا، هي تسمية " تركيا الفتاة" لما توحي به هذه التسمية من تعلّق بـ "الأصل التركيّ" ولما توحي به كذلك من ترادف بين "الاتحاد" و" التتريك". ونكاد نستغني عن القول إن كتابنا هذا يخطئ هذا المذهب ويجتهد في بيان الأسباب الإيديولوجية التي قادت إلى تشطين[7] العثمانيين الاتحاديين. ولذلك اخترنا سليمان البستانيّ العربيّ المارونيّ الشهير الذي دعا، تدعيما للبناء الوطني العثمانيّ، إلى اعتماد التركيّة العثمانيّة، دون غيرها، لغة رسميّة في السلطنة، معبّرا عن هذا الشقّ.

إن هذين الشقّين العثمانيين اللذين سيصطدمان بعد سقوط عبد الحميد بسبب ما رأينا من خلاف حول دور الدولة في المجتمع وحول النمط الاقتصاديّ الأفضل وحول مسألة تدخّل القوى العظمى في سياسة السلطنة العثمانيّة كانا كما قلنا، آخذين بالنظرة الحديثة إلى الأشياء، مما يبيّن صحّة رأي من يرى أن الحداثة حداثات ولذلك فمن الصعب على المسلمين، جميعهم، أن يتبنّوا نظرتهما لأنّ " الإسلام إسلامات" هو كذلك: هناك إسلام المناطق التي يغلب على نشاطها الاقتصاديّ وعلى بنياتها الاجتماعيّة وطرق تفكيرها الطابع التقليديّ وهذه المناطق ستظهر فيها الدعوة العروبيّة الإسلاميّة (محمد رشيد رضا) وهناك إسلام المناطق التي يغلب على نشاطها الاقتصاديّ وبنياتها الاجتماعيّة وطريقة تفكيرها الطابع الرأسماليّ وهذه المناطق ستظهر فيها الدعوة التتاريّة الإسلاميّة (يوسف أقجورا) .

وللعروبيّة الإسلاميّة خصّصنا الفصل الثالث.

وللتتاريّة الإسلاميّة الفصل الرابع

والدعوة الأولى ترى وجوب تأسيس " دولة الإسلام العربيّة" استنساخا منها لـ" دولة الإسلام العربية" القديمة ولذلك فهي تتحفّظ إزاء الأجناس المسلمة غير العربيّة مثل الترك والمصريين وسكّان شمال أفريقيا، أو تعتبرهم، على الأكثر، كمّا مضافا ولا ترى خلاصا إلا في محاربة

---

[7] تشطين: شَطَنَ شَطْنًا وشطن صاحبه: خالفه عن نيّته ووجّهه في خبث، ونحن نستعمل " التشطين" بمعنى (diabolisation) في اللغة الفرنسية.

التنظيمات لأنها نافذة تتسلل منها الحضارة الغربية " النصرانية" إلى قلوب العرب المسلمين. ولقد بينا في هذا الفصل لم نعتبر الشرفاء الكواكبي وحسين ومحمد رشيد رضا عروبيين إسلاميين لا إسلاميين.

أما الدعوة الثانية التي كثيرا ما توصف بـ " الطورانية" فهي ترى وجوب تأسيس " دولة الإسلام التتارية" لا استنساخا منها لدولة تركية قديمة بل بناء جديدا على غرار الدولة القومية الحديثة، ولا ترى خيرا في لحمة تركية عربية لأن أتراك السلطنة المسلمين وعرب السلطنة المسلمين لا قوة لهم اقتصادية وتجارية وبنكيه وصناعية، تمكنهم من بناء دولة مزدوجة الجنس في عالم يسير في شبه حتمية نحو تحقيق مبدأ القوميات. فلا عداء، إذن، في هذه الدعوة، للتيارات النابذة ولكن فيها ميلا جارفا إلى استقلال الأتراك في السلطنة وخارج السلطنة بأنفسهم. ونكاد نستغني عن الإشارة هنا إلى أن هذين الفصلين قد كلفانا من الجهد أكثر مما كلفتنا بقية فصول الكتاب خاصة أننا نجهل التركية العثمانية من ناحية ولم نعثر، من ناحية ثانية، على دراسة واحدة تناولت الموضوع من زاوية نظرنا وأعانتنا، بإصابتها وخطئها، على تناول المسألة بشكل أكثر عمقا.

لقد توارت العروبية الإسلامية وراء الشق العثماني الإئتلافي، شأنها في ذلك شأن كل القوميات النابذة، وسعت إلى أن تنسف في الشام وفي الجزيرة العربية قواعد العثمانية الاتحادية وساعدتها بريطانيا في هذا المسعى مساعدة كبيرة. ولكن التتارية الإسلامية، هي كذلك، لم تسفر عن أبعاد مشروعها إلا بعد تخلي الشوام المسلمين من أنصار العروبية الإسلامية عن الدولة في حربها، في طرابلس، ضد إيطاليا وفي حروبها البلقانية وكانت دائما تفضل الروح الألمانية القومية " المتصوفة" على روح " ماريان اللعوب"[8] وعلى روح " ألبيون[9] الخبيثة" التي سيدفع العروبيون الإسلاميون ثمنا باهظا لعدم كنهها على حقيقتها.

إن العروبية الإسلامية لم تتفطن إلى أنها، بسعيها إلى إقامة " دولة الإسلام العربية" لم تكن تثير حنق العثمانيين الاتحاديين فحسب ولكنها كانت كذلك تضاعف من إحساس المارونيين والروم الكاثوليك خاصة، وهم مادة القومية اللبنانية، بالخوف من مشروع كهذا المشروع يعيدهم في القرن العشرين، وهم الأكثر اندغاما في حضارة العصر، إلى وضع أهل الذمة، ولا يقيم في احسن الحالات، بينهم وبين المسلمين غير علاقات فيها قدر معين

---

[8] ماريان Marianne كناية عن الجمهورية الفرنسية

[9] ألبيون Albion، كناية عن بريطانيا

من " التسامح"، ولم يكن التسامح في يوم من الأيّام يعنى المساواة إذ التسامح فكرة إسلاميّة موروثة عن عصور غلبة المسلمين والمساواة فكرة حديثة تتحدر مباشرة من الثورة الفرنسية التي دفع ما بين ألفين وأربعة آلاف من الفرنسيين أرواحهم ثمنا لإقرارها على المستوى التشريعيّ على الأقلّ. ولهذا ظهرت منذ الحرب الأهليّة في الشام (1860) التي قتل فيها من المسيحيين ثلاثة أضعاف من قتلوا في الثورة الفرنسيّة بذور فكرة قوميّة لبنانيّة خصّصنا لها الفصل الخامس الذي حاولنا فيه أن نبيّن ما تقوم عليه هذه الإيديولوجيا القوميّة مستندين إلى واحد من كبار القوميين المتطرّفين الجبليّين اللبنانيين وهو المحامي يوسف آصاف، غير حاسبين حسابا لمن قد يلوموننا على " تعميق الجرح العربيّ" ، لأنّنا نؤمن إيمانا شدياقيّا أن الجراح العميقة لا تداوى بالمراهم وإنما بمعرفة أسبابها وأبعادها ومن ثمّ محاولة علاجها بعيدا عن كل " مظهريّة" أي عن كل " اتباعيّة".

إلى أيّ مدى كانت الإيديولوجيا القوميّة اللبنانيّة، وهي تطالب بتوسيع مجال " الفينيقيين" الحيويّ حتى يشمل طرابلس والبقاع وجنوب لبنان الحاليّ، وهي مناطق أشبه ما تكون بالقنابل الموقوتة لغلبة المسلمين فيها، سنة وشيعة، على حد سواء، تستند إلى شرعيّة تاريخيّة أي إلى حقوق تاريخيّة؟

إنّنا لا نهتمّ في هذه الدراسة بقضيّة الشرعيّة. ولو كنا نفعل ذلك لما خصّصنا الفصل السادس للقوميّة اليهوديّة (الصهيونيّة) التي لم تنشأ في القدس أو الجليل وإنما نشأت عند اليهود الأشكيناز الذين لم تكن تربطهم بمنطقة الشرق الأدنى رابطة اقتصاديّة أو ذهنيّة. فنحن إذ نتناول هذه القوميّة في دراسة تتعلّق بالتفكير في السلطنة العثمانيّة وخاصة في بلاد الشام (ونحن لم نقل التفكير العثمانيّ أو الشاميّ) فذلك لأنّ نشاط هذه الحركة كان، حسب تقديرنا، أكبر نشاط قوميّ في الفترة موضوع الدراسة، حقّق التعادليّة بين السياسيّ والاجتماعيّ، بين النظريّ والتطبيقيّ، بين المثال والواقع، إذ نشر الصهاينة كتبا قوميّة لم ينشر غيرهم مثلها (ولنقارن بين عدد ما نشروا من كتب وبين القصيدة التي يستند إليها جورج أنطونيوس لتقرير نشأة الفكرة العربيّة في ثمانينات القرن التاسع عشر وهي قصيدة اليازجي التي اختلف المعاصرون حتى حول نسبتها إليه) وابتاعوا، حتى في زمن عبد الحميد، أراضي مثلت قاعدة حقيقيّة لبناء كيان قوميّ فلم يبق، بعد ذلك غير انتظار توفّر العامل الخارجيّ لتحقيق مشروعهم القوميّ. إن الشرط الضروريّ الداخليّ لتحقيق جزء من المشروع الصهيونيّ هو، في نظرنا، غياب إجماع الشوام وتشتّت مذاهبهم. ولقد ساعدت

العروبيّة الإسلاميّة ، بتنفير المسيحيين والمسلمين غير السنيين منها وكذلك الآخذين بنظرة حديثة إلى الأشياء، على تحقيق المشروع الصهيونيّ لأنّه كان مشروعا يستند إلى نظرة حديثة إلى الأشياء وكانت هي تستند إلى نظرة تقليديّة إليها ولأنّ حملته نشأوا في أوربا المتطوّرة بينما نشأ حملة المشروع العروبيّ الإسلاميّ في سلطنة متخلّفة.

لقد نفّر العروبيون الإسلاميون منهم القوميين اللبنانيين ونفروا منهم المسلمين غير السنة فتشتّت الشوام تشتّتا لا مزيد عليه وهذا التشتّت هو الذي يفسّر، في نظرنا، نشأة التيّار التوفيقيّ الذي نسب إليه جورج أنطونيوس ولادة الفكرة العربيّة ونقصد بهذا التيّار جماعة بيروت السريّة التي دعت في مناشير لها أصدرتها وفي قصائد نظمتها في بدايات ثمانينات القرن التاسع عشر إلى وحدة قيسيّة يمانيّة تتّخذ من مقوّمي الدم والثقافة العربيين أساسا لها بدلا عن مقوّمي الدم والإسلام العروبيين الإسلاميين، وتبنّت الماسونية المحافظة المتعالية عن خصوصيات الأديان والطوائف دينا جديدا.

إن دعوة ضعيفة مثل هذه الدعوة قامت على أيدي أقلّ الطوائف عددا (أي البروتستانت) لن تتمكّن من مقاومة القوميّة اللبنانيّة والعروبيّة الإسلاميّة مقاومة طويلة فذابت سريعا وأصبح دعاتها لا يرون خلاصا في " القوميّة العربيّة" ولكن في بريطانيا. لهذا التيّار الأقليّ التي اتّخذ من الأمريكيّ ذي الأصل الهولندي كورنيلوس فانديك Vandyeck قدوته، مثلما اتّخذ العروبيون الإسلاميون من محمد عبده قدوة لهم ومثلما اتّخذ القوميون اللبنانيون من البطريك إلياس الحويك قدوة لهم، خصصنا الفصل السابع فاكتملت بذلك " بانوراما" التيّارات الفكريّة التي سبقت تمرد جيش البلقان على سياسة عبد الحميد الإسلاميّة.

ثم إنّنا رأينا، سعيا منّا إلى مزيد من التوضيح، أن نصل بالتقاطع بين هذه التيارات السبعة إلى اقصى ما يمكن للمرء أن يصل إليه، فخصّصنا الفصل الثامن للمفكّر اللاقوميّ واللاامتثاليّ محمد كرد علي لأنّه كان يؤمن بتهافت كل عمل حزبي.

بنهاية الفصل الأخير من القسم الثاني، يكون القارئ قد تمكّن، في نظرنا، من النفاذ إلى مضمون الكتاب. فهناك تيارات عديدة معارضة لسياسة عبد الحميد الإسلامية تلتقي، على ما بينها من اختلاف في النظرة إلى الأشياء، عند نقطة بؤرة هي معارضة سياسة عبد الحميد، وتتعرّض تبعا لذلك لامتحانه. وبما أنها لم تكن تملك، مثل العسكريين، التنظيم والقوّة الكافيين لتغيير الأوضاع، فقد تمرّد الجيشان الثاني والثالث في البلقان، وكانا

تحت إمرة العربيّ البغداديّ محمود شوكت، وفرضا على عبد الحميد إعادة العمل بالدستور. ولكن هل يمكن، والاختلاف يتعلّق بنظرتين مختلفتين إلى العلاقات الاجتماعية تستندان إلى قوى اقتصاديّة متعارضة، أن يذوب هذا الاختلاف بمجرّد إصدار " الدستور" في سلطنة متخلّفة كانت القوى العظمى تشجّع فيها القوى النابذة على تجذير مطالبها؟ وهل التقت المعارضة في " العهد الجديد" كما سُمّي آنذاك، حول الدستور لبناء المجتمع العثمانيّ الجديد والموحّد؟ إن ما حدث بين 1908 و 1918 كان هو العكس تماما، ممّا دلّ على أن الكسر في المجتمع العثمانيّ كان أكبر بكثير مما كان يتصوّره متمرّدو البلقان فقادهم ذلك إلى سياسة الهروب إلى الأمام: فرض سياسة الحزب الواحد، حزبهم " الاتحاد والترقيّ". وبذلك دخلت الدولة ودخل المجتمع في حلقة مفرغة انتهت بسقوط السلطنة. لهذه السنوات العشر خصّصنا القسم الأخير من الدراسة (وجفّت أرض صَنَعَةِ الغيث) وقد تضمّن ثلاثة فصول ركّزنا فيها أكثر ممّا فعلنا سابقا على الممارسة. ولقد تضخّم نتيجة لذلك الفصل الأوّل (عهد قديم يتجدّد أم عهد جديد يجهض؟) من هذا القسم، إذ كان علينا أن نؤرّخ للأحداث في الفترة الفاصلة بين 1908 و 1914 لغموض هذه الفترة واستحالة فهم المواقف إن لم تربط ربطا وثيقا بالأحداث، وكان علينا من ناحية أخرى أن نتناول علاقة العثمانيين الاتحاديين بخصومهم وعلاقة خصومهم بهم ولذلك لم نتمكّن، رغم الجهد الذي بذلناه لإيجاز ما يمكن إيجازه، من الإتيان على كل التيارات النابذة فأرجأنا الحديث عن العلاقات العثمانيّة الاتحاديّة العروبيّة الإسلاميّة إلى الفصل الثاني (ومن الحبّ ما قتل).

ولقد ختمنا القسم الثالث بفصل ثالث (إذا متّ ظمآنا) خصّصناه، كعادتنا، لمحمد كرد علي الذي وقف من الأحداث موقفا واضحا يتلخّص في أن السلطنة العثمانيّة، على نقائصها، تملك من التجربة ما لم يكن الشوام يملكون. فبقاؤها، إذن، أفضل من شتات شاميّ يخلفها لأن الشاميين لم يكونوا، لأسباب تاريخيّة واجتماعيّة واقتصاديّة، قد ولّدوا فيهم في هذه الفترة، ذلك النسغ الحياتيّ الذي يمكّنهم من إقامة دولة واحدة قويّة ومستقلّة، وبذلك فسّر سقوط الدولة الفيصليّة التي خلفت الدولة العثمانيّة في حكم الشام (1918 – 1920) لا بالرجوع إلى العامل الخارجيّ مثلما فعل القائلون بنظرة تقليديّة لا تولي العوامل الداخليّة الموضوعيّة أهمية تذكر ولكن بالرجوع إلى العامل الداخليّ أي فسّر سقوطها تفسيرا شدياقيّا.

هل يمكن أن ننهي هذه المقدّمة من دون الإشارة إلى فضل الأستاذ المشرف عبد المجيد الشرفي على صاحب الكتاب؟ تكفي الإشارة إلى صياغة عناوين الأجزاء والفصول في هذا الكتاب، وهي صياغة شذّت إلى حدّ ما عن الطريقة التي تكتب بها الأطروحات عادة، دليلا على مدى الحرّية التي تمتّع بها المترشّح. فليتقبل الأستاذ، إذن شكرنا على ذلك، شكرا لا مجاملة فيه.

تونس، أفريل، 1998



القسم الأول

الخود العثمانيّة بين خطيبين : آدم سميث والماوردي

الفصل الأوّل

برج بابل شاميّ

قصّة السلطنة العثمانيّة خاصة في الفترة موضوع الدراسة هي قصّة سلطنة يقع قلبـها في الآستانة ويقع جناحها الشمالي في البلقان(الجبل بالتركيّة) أمّا جناحـها الجنوبـي فـهو يقع خاصّة في بلاد الشام فلقد كانت تضمّ ثلاثين ولاية هي التالية :

أدرنة ـ أشقودرة ـ مناستر ـ سلانيك ـ يانية ـ قوصوّة ـ استانبول ـ أضنـة ـ أنقرة ـ آيدين ـ إزمير ـ بتليس ـ خدا وندكار ـ ديار بكر ـ سيواس ـ طربزون ـ قسطموني ـ قونيّـة ـ معمورة العزيز ـ وان ـ حلب ـ سورية ـ بيروت ـ الموصل ـ بغداد ـ البصرة ـ الحجاز ـ اليمـن وطرابلس الغرب.

وكانت كلّ ولايـة مـن هـذه الولايـات تقّسـم إلى صنـاجق أو متصرفيّـات يحكمـها متصرّفون فولاية الموصل مثلا كانت تضمّ ولاية المركز وسنجق كركوك وسنجق السليمانيّة أمّـا ولاية بغداد فكانت تضمّ سنجق المركز وسنجق كربلاء وسنجق الديوانية. وولاية البصرة تضمّ سنجق المركز وسنجق المنتفق وسنجق العمارة. وكل سنجق كان مقسّما إلى قضاءات (ج قضاء) يحكمه قائمقام وكل قضاء كان مقسّما إلى ناحيات (ج ناحية) يحكمها مدير

إضافة إلى هذا التقسيم الإداري إلى ولايـات كـان هنـاك منـاطق جعلـت متصرفيّـات ممتازة تابعة مباشرة لوزارة الداخلية في الآسـتانة مثـل جثالجـة وقلعـة سـلطانيّة وقـره سـي وجانيك وجزائر البحر الأبيض المتوسط وبولي وإزميت ومتصرفيات القدس وجبل لبنـان وديـر الزور وبنغازي وعسير والمدينة المنوّرة.

هذه الولايات والسناجق الممتازة لم تكن لاختلاف مواقعها الجغرافية تتعرّض بشكل متساو لضغط أوربا الرأسماليّة والتيّارات الفكريّة السائدة فيها إذ بقـدر مـا كـان هـذا الضغـط شديدا في ولاية مثل سلانيك كـان منعدمـا أو شـبه منعـدم في ولايـة مثـل الحجـاز ولم تكـن العاصمة نفسها قادرة على التخفيف من حدّة هـذا التنـاقض إذ كـانت هـي بدورهـا عاصمـة سلطنة تقليديّة أي كان « رهانا السياسة الأساسيّان فيـها همـا الحـرب والديـن أمّـا النشـاط الإنتاجي الأساسي فهو خدمة الأرض[1] على عكس أوروبا الغربيّة القريبة منـها شمـالا والـتي

[1] Jean-Pierre Derriennic.-Le Moyen Orient au XX e s.- Paris 1980,p.18

ونشير هنا إلى أننا، من الآن فصاعدا، سنعرّب المراجع إن تكرّر ذكرها

" تطوّر فيها النظام الرأسمالي والقوميّة ببطء على امتداد قرون كثيرة وبشكل متعرّج قبل أن يزدهر في القرن التاسع عشر" [2]

مثل هذا التناقض لا يمكن أن ينتج عنه غير صدام حضاريّ شامل تمثّل في نزعة البلقانيين المسيحيين حتى قبل ثلاثينات القرن التاسع عشر إلى إقامة دول قوميّة حديثة تأثّرا منهم بأوروبا الرأسمالية الغربية. على أنّ ما يهمّنا أكثر من قيام الدول البلقانية على مرّ الزمان هو تجاور مختلف العناصر العثمانية في البلقان وفي سلانيك خاصّة وتأثير هذا التجاور في العثمانيين المسلمين أنفسهم إذ سيكون هؤلاء من بين حملة فكرة التغيير سواء في عهد التنظيمات (1839 ـ 1876) أو في عهد عبد الحميد (1876 ـ 1908) أو في عهد العثمانيين الاتحاديين (1908 ـ 1918). وفعلا فإنّ سلانيك مثلا كانت : « وقتئذ أكثر ولايات الدولة العثمانية تقدّما فكانت ذات طابع عاليّ يُمَيِّزُها عن بقية ولايات الدولة كما كان يهود المشرق المعروفون بـ «السافاردي» يشكّلون حوالي نصف سكّانها. ومن المؤكّد أن مستوى التعليم فيها كان أرقى كثيرا من بقية ولايات الدولة الآسيويّة »[3]

ولايات الدولة الآسيوية التي يقصدها حرّاز هي ولايات الأناضول وولايات الشام الثلاث وكذلك الحجاز واليمن. فالأناضول كانت بصفة عامّة منطقة «ظلّ » أما الشام فقد كان في مناطق سكن الأقليّة المسيحية فيه، بصفة عامة، ونتيجة تسرّب الاقتصاد والفكر الرأسماليين إليها، شبيها، إلى حدّ ما، ببلاد البلقان وكانت مناطق الأغلبيّة المسلمة المرتبطة بنمط الإنتاج ما قبل الرأسمالي وبالثقافة التقليدية التي تناسبه، أشبه ما تكون في ردودها على تنظيمات 1839 و 1856 الداعية إلى «المساواة» بين المسلمين و «أهل الذمّة» بالبوسنة = رفض وتمرّد دائمان واستماتة في الحفاظ على أسس المجتمع التقليدي. ولذلك بدا من المفيد، في نظرنا، أن نتناول بالدراسة المفصّلة التناقضات الداخليّة في بلاد الشام حتى يتمكّن المرء من فهم أسباب ردود الفعل المختلفة على تنظيمات كان الغرض الأساسيّ من إصدارها إيقاف مسار التفتّت والتناحر بين مختلف العناصر فيتبيّن نتيجة لذلك الأسباب الداخليّة التي حالت دون تبلور إجماع شاميّ حول القضايا التي اعترضت المجتمع في الفترة العثمانيّة وحالت، حتى بعد زوال الدولة العثمانيّة، دون وحدة هذه المنطقة وصهر سكّانها في بوتقة واحدة.

---

[2] A. Guerreau. - L'Iraq, développement et contradictions.-Paris, 1978.-p.150

[3] السيد رجب حرّاز. — الدولة العثمانية وشبه جزيرة العرب 1840 - 1909 . - القاهرة، 1970 ص64

من الأفكار السائدة أن القوى العظمى الغربيّة هي التي خطّطت من لاشيء لتقسيم بلاد الشام إلى دول بل إلى دويلات لا تملك مفردة مقومات قيام اقتصاد وطني فيها. والحقيقة أن هذه القوى لم تعمد إلى أكثر من تقنين تجربة إداريّة وسياسيّة عثمانيّة ترقى إلى القرن السادس عشر. فقد خضعت بلاد الشام زمن الحكم العثمانيّ لتنظيمين إداريين يمتدّ أولهما من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر ويمتدّ ثانيهما من أواسط القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالميّة الأولى ففي التنظيم الإداري الأوّل قسّمت بلاد الشام إلى إيالات أربع هي :

– إيالة الشام وقد ضمّت أولوية دمشق والقدس وغزّة وصفد ونابلس وعجلون واللجون وصيدا والكرك وعكّا.

ـ إيالة حلب وقد ضمّت ألوية حلب وكليس وعزيز والمعرّة وباليس وتركمان وحلب ومنبج.

ـ إيالة الرقّة والرّها وقد ضمّت ألوية الرقة والرها وجماسة وبيره جك ودير دهية وبنى ربيعة وسروج.

ـ إيالة طرابلس الشام وقد ضمّت ألوية طرابلس الشام وحماه وحمص وسلميّة وجبلة. هذا التقسيم كما يظهر للوهلة الأولى يركّز على المدن التقليديّة الداخليّة حتى ليمكن القول إنه يقوم على مثّلث زواياه الثلاث هي حلب ـ الرها ـ دمشق ولا يولي الساحل الشامي أهميّة كبيرة فحتّى طرابلس الساحليّة وقع وصلها بحماه وحمص على الخط حلب ـ دمشق. أمّا الرها الضاربة في العمق الشامي الداخلي فقد اعتبرت عاصمة إيالة كاملة.

إن هذا التقسيم سوف يشهد انقلابا كاملا في نظرنا بداية من أواسط القرن التاسع عشر أي بالضبط إثر صدور التنظيمات الأولى (1839) وعند صدور التنظيمات الثانية (1856) أي إثر بداية التغلغل الاقتصاديّ والفكري الأوربي الغربي والأمريكي في السلطنة فيتضخّم تبعا لذلك دور الساحل الشامي ودور بعض ممثلي الطبقة البورجوازيّة الناشئة فيه ويتقلّص عمقه الداخلي ودور بعض ممثّلي الطبقات ما قبل الرأسمالية كما يتبيّن من صورة التقسيم الإداري الثاني:

ـ ولاية حلب وتشمل متصرفيتين هما :

أ. متصرفيّة حلب عاصمة الولاية التي تضمّ أقضية عينتاب وانطاكية واسكندرون وبيلان وحارم وجسر الثغور وأدلب ومعرّة النعمان وباب الجبول ومنبج وجبل سمعان والرّقة

ب. متصرفيّة مرعش وتضمّ أقضية زيتون والبستان وكوتسون وبازارجق .

ويقدّر «مقتبس» محمد كرد علي (الجزء الثامن، المجلّد الخامس) الذي نعتمده في هذا الإحصاء مساحة ولاية حلب بـ 86.000 كلم² وعدد سكانها سنة 1906 ـ 1907 بـ 995.800ساكن.

*ولاية سورية وتشمل أربع متصرفيات هي :

أ. متصرفيّة الشام وتضمّ أقضية بعلبك وبقاع العزيز ودوما والنبك والقنيطرة ووادي العجم والزيداني وحاصبيا وراشيا.

ب. متصرفيّة حماه وتضمّ أقضية حمص والسليميّة والعمرانيّة.

ج. متصرفيّة حوران وتضمّ أقضية عجلون ودرعا وبصرى الحرير وسويد وصلخد والعاهرة.

د. متصرفيّة الكرك وتشمل أقضية السلط ومعان والطفيلة.

وقد ذكر المقتبس أن مساحة هذه الولاية كانت 95.900 كلم² وقدّر عدد سكانها سنة 1906 ـ 1907 بـ 719.500 ساكنا.

* أمّا الولاية الأخيرة في هذا التقسيم فهي ولاية بيروت (1888) وتشمل خمس متصرفيّات :

أ. متصرفيّة بيروت العاصمة وتضمّ صيدا وصور ومرجعيون.

ب. متصرفيّة عكّا وتضمّ حيفا وطبريّة وصفد والناصرة.

ج. متصرفية طرابلس الشام وتضمّ صافيتا وعكار وحصن الأكراد.

د. متصرفية اللاذقيّة وتضمّ جبلة ومرقب وصهيون.

هـ.متصرفيّة نابلس وتضمّ جنين وبني صعب.

هذه الولاية التي لم تتجاوز مساحتها 16.000 كلم 2 وصل عدد سكانها سنة 1906 ـ 1907 إلى أكثر من نصف مليون ساكن (533.500) وأهمّ ما يستحقّ الملاحظة هنا هو أن جزءا كبيرا مما سيسمّى بفلسطين (متصرفية عكّا ومتصرفية نابلس) كان تابعا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى لولاية بيروت.

أمّا الجزء الثاني من فلسطين فكان يقع بين حدود ولاية بيروت الجنوبية وسيناء المصرية ويعتبر متصرفيّة ممتازة قائمة بذاتها تخضع مباشرة لسلطة الآستانة وتضمّ قضاءي

يافا وغزّة. وقد كانت متصرفيّة القدس تمتدّ علـى مسـاحة 100. 17 كلـم² ويقطنـها 341.600 ساكنا في بدايات القرن العشرين.

ويشارك متصرفيّة القدس في هذا الوضع الإداري متصرفيتان أخريـان همـا متصرفيـة دير الزور (78.000 كلم² و 100.000 ساكن) ومتصرفيّة جبل لبنان الـتي حصلـت منـذ 1864 على وضع إداريّ خاص متّعها بما يشبه «الاستقلال الذاتي» بضمانة من القوى العظمـى. لم تكن مساحة هذه المتصرفيّة تتجاوز 3.100 كلم² بالرغم من أن عـدد سكانها الجبليـين بلـغ بداية القـرن العشـرين 200.000 سـاكن وقـد توّسـطت متصرفيّـة جبـل لبنـان ولايـة بـيروت فشطرتها شطرين ومن هنا كان لتأثير القوى النابذة في هذه المتصرفيّة تأثير مضاعف.

وخلاصة القول إن المنطقة التي نطلـق عليـها عبـارة الشـام كـانت تشـمل الولايـات الثلاث (حلب ودمشق وبيروت) والمتصرفيات الثلاث(دير الزور وجبـل لبنـان والقـدس) أي مساحة 296.700 كلم² وعدد سكانها يقرب من الثلاثة ملايين ساكن (2.890.440) سنة 1906 ـ 1907 ضمن سلطنة عثمانية كانت تعدّ اثنين وعشرين مليونا من السكان.

لقد حوّل التقسيم الإداريّ العثماني الجديد مركز الثقل من المثلّث سـالف الذكـر إلى شكل جديد هو شكل الخطّين المتوازيين = خط حلب ـ حماه ـ حمـص ـ دمشـق ـ حـوران ـ الكرك وكأنه يتّبـع في ذلـك خـط طريـق الحـجّ نحـو مكّـة، وخـطّ إسـكندرون ـ اللاذقيّـة ـ طرابلس ـ بيروت ـ صيدا ـ صور ـ يافـا ـ غـزّة وكـأنّ السـاحل يميـل في بعـض نقـاط تمركـز الاقتصاد الرأسمالي والقوى المستفيدة منه إلى الانسلاخ عن الداخل ولذلك يمكـن اعتبـار ولادة ولاية بيروت (1888) مؤشرا اقتصاديا وسياسيًا وثقافيًا لكل ما سيحدث في الشام طيلة قرن.

هذا التقسيم الإداري الذي قد يبدو مستجيبا لأغراض أمنيّة لم يكن تأثيره واحدا في البنيات الاجتماعيـة في محـور حلـب ـ حمـص ـ دمشـق الكـرك (أي مـا سيسـمّى بسـوريا الداخليّة) وفي المحور الساحلي ولذلك لابـدّ، في نظرنـا، مـن اسـتعراض الـتركيب الجنسـي والديـني والطـائفي في هذيـن المحوريـن حتـى نتبيّـن أسـباب ردود الفعـل المختلفـة علـى التنظيمات.

تضمّ ولاية حلب من الناحية العرقيّة والدينية أجناسا وديانات مختلفة ففيها الترك وفيها كذلك الأكراد من البدو أو المزارعين الذين «كانت أعداد كبيرة من سلالتهم تعيش في إقليم التلال الواقعة على سفوح الجبال شمال حلب، حيث، مع احتفاظها بولاءاتها القبليّة ولغتها الكرديّة فإنّه قد مضى عليها بعض الوقت منذ أن بدأت تتبنّى الحـياة الـزراعـية

المنظّمة بدلا من بداوتها الأصليّة. لم تكن لهؤلاء سوى صلة ضئيلة بجماهير الأكراد الموجودة في أماكن أخرى من تركيا »[4] وفي حلب الأرمن المسيحيون الذين اشتهروا بالتجارة شهرتهم القديمة بالنزاعات مع الأكراد « وقد قامت أكبر مستوطناتهم في حلب، إلى جانب مجموعات أصغر في بيروت ومدن أخرى. كانت أغلبيّة الأرمن من أعضاء الكنيسة الغريغوريّة، أي الكنيسة الوطنّية ذات التنظيم الأممي الواسع بقيادة بطارقة إقليميين ولكنّ أقليّة واسعة كانت تحوّلت إلى الكاثوليكيّة وشكّلت الكنيسة الكاثوليكيّة الأرمنيّة التي كانت قوّتها الرئيسية في حلب(...) وقد برز الأرمن في الأعمال وكانوا مجتهدين على نحو يدعو إلى الإعجاب وحرفيّين ممتازين وأثرياء غالبا. وكانت تقودهم طبقة رفيعة الثقافة. وحافظ معظم الأرمن على استعمال لغتهم الخاصة غير أنهم جميعا كانوا يفهمون العربيّة»[5] بل إنّ بعضهم مثل حسّون الحلبي (1825 ـ 1880) صاحب « ديوان النفثات » وأديب اسحق (1856 ـ 1885) صاحب « الدّرر» يعدّون من المبّرزين في هذه اللغة ومن كبار دعاة التغيير.

ولقد تحدّثت غواشون عن سياسة التنظيمات إزاء الانقسامات في صلب الطوائف نفسها فكتبت :

« لم تعد الإمبراطوريّة العثمانية مع منتصف القرن التاسع عشر تعارض التغييرات في صلب الطوائف فقد قبلت بألاّ تترك المسيحيين الذين التحقوا بالبابا تحت السلطة المدنية لهؤلاء الذين انفصلوا عنهم، وهكذا وقع الاعتراف بالبطريق الأرمني الكاثوليكي (رئيسا مدنيّا لطائفته) أوّل مرّة سنة 1831 وبعد ذلك سنة 1867»[6].

ما حدث من انقسام طائفيّ أرمنيّ حدث بالنسبة إلى العرب المسيحيين الأرثوذوكس فظهرت نتيجة لذلك طائفة الروم الكاثوليك وهم فرع كبير من الروم الأرثوذوكس انفصلوا عنهم سنة 1724 وأسسّوا لهم بطريركيّة خاصّة في ماردين مرتبطة بروما. وقد سوّت التنظيمات وضعهم هم كذلك سنة 1848 بتأثير من فرنسا[7] فازدادوا بذلك اقترابا من الأرمن الكاثوليك ومن الموارنة وابتعادا عن « إخوتهم » القدامى في الطائفة. ويمكن للمرء أن يعدّ من

---

[4] ستيفن همسلي لونغريغ.-سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي.-بيروت، ط7، 1982.-ص.16

[5] لونغريغ. - المرجع السابق، ص21

[6] A M.Goichon.-Jordanie réelle.II.- Paris, 1972 . - p.113

[7] سوّت التنظيمات وضعيّة البروتستانت سنة 1847 بتأثير من بريطانيا أما اليهود فلن يحصلوا على وضع مماثل إلاّ سنة 1911

مشاهير الروم الكاثوليك، نشأة على الأقلّ، إذ سيضيق كثير من المفكرين الشوام بالطائفيّة فيخرجون عنها ويتبنّون الماسونيّة بديلا عنها، ناصيف اليازجي وأبناءه وسليم وبشارة تقلا (مؤسسي الأهرام) وخليل مطران وعائلة المعلوف...

على أنّه يمكن القول، بصفة عامّة وبغضّ النظر عن الحالات الفرديّة، إنّ هناك سمتين تميّزان هذه الطائفة العربية = ميلها إلى الموارنة وميلها إلى فرنسا فـ «بالنسبة للموارنة والروم الكاثوليك فإنّ فرنسا كانت دون سواها الصديق والمدّن والحامي. وكان الحصول على الجنسيّة الفرنسية حلما مفضّلا والتدخّل الفرنسي وسيلة معقولة للتحرّر من الحكم التركي وبالنسبة إلى الكاثوليك الآخرين فإنّها كانت، رغم أنّها كريمة ومألوفة، أقل إغراء بسبب المنازعات فيما بين الطوائف، ولكنّها ظلّت مهيبة ومهيمنة حتى بالنسبة إلى هؤلاء»[8] لذلك يمكن القول إنّ الروم الكاثوليك والموارنة كانوا يرحّبون بقولة الشاعر والسياسي الفرنسي لامرتين : "(سوريا) مستعمرة فرنسية رائعة تنتظر فرنسا"[9]

هاتان السمتان هما بالذات السمتان اللتان نعثر على نقيضتيهما عند الروم الأرثوذوكس = تناغم مع العرب المسلمين، إخوتهم في العروبة بل في القحطانيّة في أغلب الأحيان (والصراع القيسي اليماني غلب على الشام قديما وتجدّد في القرن الثامن عشر)[10] ومشاركتهم في معاداة الموارنة وأحلافهم. وعن السمة الأولى كتب لو نغريغ :

---

[8] لونغريع.– سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ص60

[9] لونغريع. – المرجع السابق، ص61

[10] القيسيّة واليمانيّة : على إثر أول مؤرّخ «للقومية اللبنانية» جوبلين(وهو اسم مستعار لبولص نجيم) أولت كثير من الدراسات في القرن العشرين اهتماما خاصا بحكم الأمراء المعنيين وخاصة منهم فخر الدين الثاني (E.Picard.-Liban, Etat de discorde: des fondations aux guerres fratricides.-Paris, 1988.p.24) وفخر الدين المعني درزيّ أي عربّي قحطانيّ (من طيء) «جمع حوله القبائل القيسية في الجبل وحارب بنجاح عائلات جامعي الضرائب الكبيرة التي قاومته» (اليزابيت بيكار.– لبنان، دولة الشقاق، ص، 25) وللتوضيح نشير إلى أن هذه العائلات درزية وقد وصل خمس أو ستّ منهانهاية القرن الثامن عشر إلى امتلاك عشر أراضي الجبل المزروعة. وقد صاهر المعنيون القحطانيون الدروز بسبب انقطاع نسلهم من الذكور، الشهابيين القيسيين المنحدرين من بني مخزوم القرشيين وتقربوا من الموارنة بتنصرهم كلّ ذلك تمكينا لحكمهم في الجبل وتسمّوا بالحمر. وبهذه القوة الجديدة تمكّن حيدر شهاب سنة 1711 من إلحاق هزيمة نكراء بالدروز اليمانيين (البيض) الذين نصره بعضهم (مثل الجمبلاطيين وهم من أصل كرديّ) وهاجرت أعداد كبيرة منهم إلى جبل حوران. وقد شجّع هذا الحلف (القيسي) جزءا من الطائفة الارثوذوكسية على الخروج عن مذهبها فتسمّى بالروم الكاثوليك وبذلك بدأ ميزان القوى يتغيّر لصالح المسيحيين (موارنة اصليين – قرشيين

« أمّا الأغلبيّة التي ظلّت علـى أرثوذكسيتها فإنّـها في ظلّ بطريركـها لم تكن قـد احتفظت في 1914 سوى بالنزر اليسير من اليونانيّة سواء في طقوسها أو (باستثناء القـدس) في كهنوتها» [11] و « قد اختلط الأرثوذوكس المتميّزون من حيث العقيدة أو التنظيم الطـائفي، مـع جيرانهم بسهولة وكان باستطاعتهم أن يفاخروا بناطقين بارزين بلسانهم » [12]

إن لونغريغ، وهـو يتحـدّث عـن « نـاطقين بـارزين بلسـانهم » إنمـا يشـير إلى هـذه العائلات العربية الأرثوذوكسية التي يمكن للمرء أن يذكر منها عـائلات شـقير (مثـال أسـبر شقير) وتويني (جبران وابنه غسّان) والخوري(فـارس وفـائز) وسرسـق (يوسـف والفريـد) وزيدان (جورجي) ونعيمة (ميخائيل) وطرّاد (نجيب) ودبّاس (شارل) وأبـو شـهلا (حبيـب) وأنطون (فرح وأخته روزا) فهذه كلّها عائلات عربية أرثوذوكسـية بمعنـى أنـها مـن العـرب المسيحيين القائلين بطبيعة المسيح الواحـدة ويطلـق عليـهم أيضـا إسـم اليعقوبيـين نسـبة إلى الأسقف يعقوب البرادعي (القرن السادس الميلادي)[13]

وأمّا عن الصفة الثانية فقد كتب السيّاسي والمـؤرّخ الانكليزي لونغريـغ الـذي خـبر المنطقـة خـبرة جيّـدة = «مـن وجهـة نظـر المسـيحيين غـير الكـاثوليك وخاصـة الطائفـة الأرثوذوكسية الكبيرة والأرمن الغريغوريين فإنّ فرنسا كانت بالأحرى النصير الدائم للموارنـة الذين هم خصومهم العقائديون ومنافسوهم» [14]

تمورنوا – روم ارثوذوكس تكثلكوا) وعندما سيحكم بشير الشهابي جبل لبنان في النصف الأول من القرن التاسع عشـر سيلحق بحلفائه القدامى من الدروز الجمبلاطيين وكذلك بالارسلانيين هزيمة نكراء وسيعلن عن تنصره لقد كتـب الأب جون فونتين عن الكتاب المسيحيين الذين ضاقوا بدياناتهم وطوائفهم الأصلية كتابـا (Jean Fontaine-La Crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens.-Tunis ,1966) قسا فيه على بعضهم وخاصة التـدياق ونحن نرى أن ظاهرة التحول من دين إلى دين في بلاد الشام ليس لها بالضرورة المدلول « الإشكالي» الـذي حـاول الأب البحث عنه بدليل ما ذكرنا عن المثال الشهابي.

[11] لونغريغ.- سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ص21

[12] لونغريغ. – سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ص21

[13] محمد الناصر النفزاوي. – فارس وبيزنطة والجزيرة العربية من القرن الثالث إلى القرن السابع. – تونس، 1995 ، صص. 59 – 62

[14] من الأمثلة على راديكالية هذه الخصومة تأسيس الماروني بيير جميّل سنة 1936 «الكتائب» لمقاومة حزب الأرثوذوكسي أنطون سعادة وتأسيس السنة النحادة لمقاومة «الكتائب»

وكتب «كانت كنيسة عربيّة تناصرها روسيا بسخاء لتؤمّن معاقلها في الأراضي المقدّسة[15] وكانت رعيّتها الفقيرة العدد موزّعة في أنحاء البلاد (...) وكانت تحرز قوّة أكبر بفضل أفرادوعائلات ذات شأن رفيع وبفضل مؤسّساتها الحسنة التنظيم»[16].

ما سبق يفيد أنه يسهل على الدروز مثلا أن يتحالفوا مع الروم الأرثوذوكس[17] بالقدر الذي يستحيل عليهم مع الموارنة أو الروم الكاثوليك أو الأرمن الكاثوليك :

«كانت فرنسا أكثر شبهة في نظر الدروز بوصفها النصير الأكبر للموارنة وكانت الأغلبيّة الإسلاميّة السنيّة تخشى فرنسا أكثر من خشيتها من أية دولة كبرى أخرى بسبب ما عرف عنها من نصرة المسيحيين » [18].

فعلى القارئ، إذن، أن يحذر كل الحذر، عند الحديث عن الشام، من هذه الثنائية التي تصّنف الشوام تصنيفا ثنائيا : صنفا مسلما وصنفا مسيحيّا فلقد بلغ الاختلاف بين الشوام المسيحيين حدّا دفعهم سنة 1919 إلى أن يختلفوا حول القوّة العظمى التي يطلبون حمايتها وقد كتب مصطفى الشهابي عن هذا الاختلاف في جبل لبنان مثلا « ففي جبل لبنان طلب الموارنة والكاثوليك والاسماعيليون وصاية فرنسية وطلب الدروز وصاية أنكلترة. أمّا السنّيون والبروتستانت ومعظم الشيعيين وبعض الأرثوذوكس فقد طلبوا وصاية أمريكية أولا وأنكلترة ثانيا » [19]

ولعلّ هذا الواقع هو الذي دفع بالمرستون سنة 1839 ، نظرا إلى ضعف العرب الشوام البروتستانت والعرب الشوام الدروز، حلفاء بريطانيا، إلى التفكير في اليهود، وحتى قبل نشوء الوعي القوميّ عند هؤلاء، علّهم يكونّون طائفة منافسة للمارونيين والروم الكاثوليك، محميّي فرنسا وحلفائها :

---

[15] لم تكن روسيا «مكّة» الأرثوذوكس لتخلّفها وتعصّبها ولذلك لا يعتبر مثال نعيمة قابلا للتعميم فحتّى بندلي الجوزي فضّل الانتماء إلى الماركسية ولسوف يكون العرب الأرثوذوكس في الشام ركيزة من ركائز اليسار والشيوعية

[16] لونغريغ . – سوريا ولبنان..ص 22

[17] مثال تحالف الدرزي شكيب أرسلان والارثوذوكسي ميشيل لطف الله لتأسيس المؤتمر السوري الفلسطيني بداية العقد الثالث من القرن العشرين لا يحتاج إلى تعليق

[18] لونغريغ . – سوريا ولبنان، ص60

[19] مصطفى الشهابي . — القوميّة العربية . – القاهرة، 1961.-ص126

« قادت جهود اللورد بالمرستون في السنوات 1839 ـ 1841، بريطانيا إلى أن تطلب من السلطان تشجيع الاستيطان اليهودي في الإمبراطوريّة العثمانيّة» [20].

إنّ رفض هذا الطلب كان من بين أسباب الدعم البريطاني الكبير للمبشّرين الأمريكيين الذين سيتمكّنون من تكوين جيل شامي من البروتستانت الخارجين عن طوائفهم الأصلية (البستاني، اليازجي، الشدياق، سركس، ثابت، نمر، صرّوف...) وهو الجيل الذي سيصوغ قولة محمود الثاني في العبارة الشعار «الدين لله والوطن للجميع » التي ستحاربها كل القوميات النابذة. إلا أنّ الجماعة العربيّة الغالبة على حلب كانت، في الحقيقة، من العرب السنّة بل من السنّة الطرقيّة.

«احتفظت جماعات المتصوّفة بأهميّة كبيرة في الجزء الأكبر من أراضي سورية : فقد أحاطت الطريقة الرفاعية عمليّا سوريّة كلّها بشبكة من تكاياها وأصبحت منطقة حلب مركز نفوذها. كما نشط في حلب أيضا أتباع طريقة الشاذليّة التي لعبت فيها دورا بارزا أسرة الكواكبي المتنفّذة التي كانت من كبار ملاّك الأراضي في هذه المدينة حتى نهاية القرن التاسع عشر واحتكرت منصب نقيب الإشراف في ولاية حلب» [21].

لا أحد يجهل الخصومة بين الطرقيّ الرفاعي أبي الهدى الصيادي (1849 ـ 1909) والطرقي الشاذلي عبد الرحمن الكواكبي (1854 ـ 1902) فمن يكون هؤلاء الأشراف وما هي امتيازاتهم التي ستعمل التنظيمات على نسفها؟ الأشراف هم المنتسبون إلى العترة النبويّة ولهم امتيازات تميّزهم عن بقيّة المسلمين السنّة. وقد كان في مركز الولايات منصب باسم (نقيب الأشراف) يعيّنه شيخ الإسلام من بين مرشّحي الأشراف وهو الذي يبتّ في انتسابهم ويحافظ على امتيازاتهم ويمكن للمرء أن يذكر من العائلات الشريفة المشهورة عائلات السادات (مصر) النقيب (البصرة)، الكواكبي(حلب)، الحسيني (القدس) العوني (مكّة)...ويتّخذ الأشراف من اللون الأخضر لونا يميّزهم عن غيرهم لأنّه لون أهل البيت والهاشميين عموما. ومعروف أن اللون الأسود (راية العقاب الخاصة بالنبي) يرمز إلى الدولةالعبّاسية والأبيض إلى الأمويّة. أمّا الأحمر فهو راية أشراف مكّة التي اتّخذوها منذ عهد الشريف أبي نمّي زمن السلطان سليم الأول في القرن السادس عشر. وهنا لابدّ من

---

[20] Catherine Kaminsky - Le nationalisme arabe et le nationalisme juif - Paris, 1983.-p.104

[21] كوتلوف (ل.ن.).- تكوّن حركة التحرّر الوطني في المشرق العربي (منتصف القرن التاسع عشر – 1908) دمشق، 1981.-ص. 261

الإشارة إلى أن بعض الطوائف قد تبالغ في الإكثار من الألوان التي ترمز إليها فألوان الدرزيّة مثلا بلغت خمسة ألوان هي = الأخضر والأحمر والأصفر والأزرق والأبيض. وعلى هذا المحور الداخلي نفسه تقع حماه وحمص وفي حماه كانت الكيلانيّة هي التي تتنزّل المنزلة الرفيعة [22] ولم تخل حماه، شأنها في ذلك شأن كثير من المدن الشامية العريقة، من عائلات «احتكرت» العلم التقليديّ يمكن للمرء أن يذكر منها آل العظم، هذه العائلة ذات التأثير السياسي الكبير في تاريخ الشام منذ القرن الثامن عشر على الأقلّ إذ كان منها ولاة ورجال متنفذون في الحكم.

ولا تختلف ولاية سوريا عن حلب اختلافا كبيرا في المساحة أو عدد السكّان أو التنوّع العرقي والديني والطائفي فقد ضمّت الأكراد الذين «شكّلوا أحد عناصر سكّان دمشق، حيث تمّ امتصاصهم جزئيا ضمن الأكثريّة العربيّة وحيث تعلّموا العربيّة لغة ثانية»[23]. بل برز في هذه اللغة رجال مثل محمّد كرد علي (1876 ـ 1953) ومثل الشاعر والسياسي خير الدين الزركلي (1893 ـ 1976) الذي سيتجنّس بالجنسية الحجازيّة بعد 1920 ثم بالجنسية السعوديّة. ومن بين العائلات الكرديّة التي حازت مكانة متنفذّة في دمشق عائلة اليوسف الإقطاعية التي كانت تمتلك المزارع الشاسعة. وفي هذه المدينة كانت الجماعة الغالبة هي السنّة وهي، كما هو الشأن في ولاية حلب، سنّة ميّالة إلى التصوّف «أمّا دمشق فقد كان تأثير الطريقة السعديّة (الجباويّة) فيها بالغ القوّة» [24].

ولا يسع المرء وهو يتحدّث عن دمشق وعن التصوّف ألاّ يذكر الجزائريين المستقرّين فيها مثل عبد القادر الجزائري ومثل طاهر الجزائري، أستاذ محمد كرد علي نظرا إلى دور عبد القادر السياسيّ الكبير في التوفيق بين المنتمين إلى مختلف الديانات والطوائف. فلقد تمكّن هذا الشريف المتصوّف والماسونيّ في الآن نفسه سنة 1860 بفضل أتباعه الجزائريين المسلّحين من إنقاذ آلاف من النصارى من القتل. وكانت منحة المائة ألف فرنك فرنسي التي يتلقاها من وزارة الخارجية الفرنسية منذ حلوله بدمشق سنة 1855 والتي رفعت سنة 1865 إلى مائة وخمسين ألفا من بين العوامل التي سهّلت عليه مهمتّه التوفيقيّة تلك. ولسوف تفقد

---

22 غلبة التصوّف هي التي تفسّر كتابة عبد الحميد الزهراوي «الفقه والتصوّف» وتذمّره من هذه الظاهرة

23 لونغريغ. – سوريا ولبنان...ص.16.

24 كوتلوف. – تكوّن حركة التحرّر الوطني في المشرق العربي. – ص 261

فرنسا بموته سنة 1883 أحد كبار المخلصين لها.[25] ولقد عدد شاكر مصطفى بالنسبة إلى دمشق العائلات التي كانت تعيش من «العلم» أي العلم التقليدي :

«لم يكن بدّ من أن يحتكر «العلم» في أسر معيّنة تعرف به، وإنّك لتعدّ من هذه الأسر العدد الوافر ففي دمشق آل الكزبري وحمزة و الخاني والطنطاوي والميداني والعطّار والمنير والنابلسي والقارّي والشطّي والعمري والصمادي والمرادي والسبكي والبيطار...» [26]

لقد وصفنا العلم السائد في دمشق بـ« التقليدي » ولابدّ من تحديد القصد من هذا الوصف. كتب عن ذلك محمد كرد علي :

« أدركت مدينة دمشق وليس فيها طبيب قانونيّ ولا حقوقيّ قانونيّ ممّن درسوا هذه الفروع على الأصول وعرفوا صناعتهم معرفة ثاقبة لعهدي بها، وليس فيها حيسوب لأنّ الأمّة عاشت وتريد أن تعيش بدون حساب. أمّا العلوم الرياضيّة التي كان يدرسها أجدادهم مع علوم القرآن والحديث فقد غدت عندهم أسماء لامسميّات لها، أو من المعارف التي يستغنى عنها » [27].

إن عبارة « لأن الأمة عاشت وتريد أن تعيش بدون حساب» تعني في حقيقة الأمر أن هذه العائلات لم تكن تضطرّها ظروف العيش إلى الاتجاه نحو «العلم الذي ظهرت أعلامه في الغرب بعد النهضة » على حدّ تعبير محمد كرد علي نفسه إذ كانت مرتبطة، رغم شكواها أحيانا، بسلطنة تقليديّة ضمنت لها حتى نهاية القرن التاسع عشر على الأقلّ، منزلة مرموقة في المجتمع الشامي المسلم والمتخلّف فأصالتها أصالة مصالح إذ «استحلّ أبناؤها الاستئثار بالمدارس والأوقاف والوظائف الدينيّة بدون أن يكون لهم شيء من العلم (وهم يطمحون إلى) أن تبقى لهم هذه المغانم والمظاهر وقفا أبديًا على الدهر وفكروا في أسهل حيلة تديم عليهم نعمتهم فكان منها منع الشبّان من التعلّم، ليكون القضاء والإفتاء وأعمال التدريس والوعظ والخطابة والإمامة حكرة لهم ولأعقابهم من بعدهم» [28].

أمّا عن انتشار اللغات في هذا المجتمع التقليدي فقد كتب الكرديّ :

---

[25] Pierre Bardin.- Algériens et Tunisiens dans l'Empire ottoman de 1848 à 1914.- Paris, 1979.p15

[26] شاكر مصطفى. – محاضرات عن القصّة في سوريا حتى الحرب العالميّة الثانية . – القاهرة، 1958.-صص. 17-18

[27] محمد كرد علي.-أقوالنا وأفعالنا. – القاهرة، 1946 .- ص107

[28] محمد كرد علي.- المذكرات (4ج).- دمشق، 1948 – 1951 .- ص27

« كنت متمكّنا من الفرنسية ومعرفة المسلم الفرنسية في ذلك الدور كانت تعدّ منقبة عظيمة»[29]. وعلينا نحن أن نشدّد على صفة المسلم في الشاهد الذي أوردنا لأن ولاية سوريا كانت تضمّ من بين ما تضمّ، دمشق وبعلبك وهما من أكبر مواطن الروم الكاثوليك الذين رأينا ارتباطهم بفرنسا وعناية هذه بهم حتى أن شارل لافيجري أبى عند تنظيم عمليّات غوث الموارنة والروم الكاثوليك خاصة أثناء الحرب الأهليّة الشاميّة سنة 1860 إلاّ أن يؤسّس للروم الكاثوليك مدرسة القديسة حنّا في القدس.

« دخلت مدرسة القديسة حنّا في القدس (...) في حوزتنا تنازلا من أحلافنا العثمانيين غداة حرب القرم فثبّت فيها سيادة لافيجري الآباء البيض الذين يكوّنون الإكليروس الرومي الكاثوليكي بنجاح منقطع النظير» [30].

على أنّ ما لابدّ من التأكيد عليه أن مثل هذه الولاية التي ضمّت من رأينا من المنتمين إلى أعراق وديانات وطوائف مختلفة قد ضمّت كذلك في البقاع ومعناها السهول حسب محمد كرد علي طائفة مسلمة نودّ التوقّف عندها بشكل أطول هي طائفة المتاولة (ومن أشهر العائلات فيها عائلة حيدر) التي تتمركز كذلك في جنوب لبنان اليوم (ومن أشهر الأسماء في سبعينات القرن العشرين موسى الصدر 1928 ـ 1978) وقد كتب فولني عن هذه الطائفة في القرن الثامن عشر ما يلي :

« يقطن شرق بلاد الدروز في الوهاد العميقة التي تفصل جبالهم عن جبال بلاد دمشق، شعب آخر صغير يعرف في سوريا باسم المتاولة. والسمة التي تميّزهم عن بقيّة سكّان سوريا هي أنهم يتبّعون، مثل الفرس، حزب عليّ : هم يلعنون عمر ومعاوية على أنهما مغتصبان وعاصيان ويحتفلون بعلّي والحسين باعتبارهم من القدّيسين والشهداء [31] وهم يبدأون الوضوء من الكوع عوض أن يبدأوا بطرف الأصابع مثل الأتراك ويعتبرون أن لمس الأجانب نجاسة. وعلى عكس العادة السائدة في الشرق لايشربون ولا يأكلون في الوعاء الذي استعمله من ليس من طائفتهم بل هم لايجلسون إلى المائدة نفسها(...) وقبل منتصف القرن الثامن عشر لم يكن المتاولة يملكون غير بعلبك، مركز قصبتهم و بعض النواحي في الوهاد وفي

---

29 محمد كرد علي .- المذكرات، ص 3

30 Pierre Rondot.- Les Chrétiens d'Orient.-Paris, 1955.- p.20

31 أطلق على هؤلاء الشيعة اسم «المتاولة» نحتا للعبارة «مت وليّا لعليّ» كما أطلق عليهم اسم العامليين نسبة إلى جبل عامل أو عاملة وجبل بني عاملة

الجبال الشرقيّة حيث تبدأ أصولهم الأولى. أمّا في هذا الوقت (يقصد 1784) فإنّ المرء يراهم محكومين، تماما مثل الدروز، أي موزّعين على عدد من الشيوخ يرأسهم شيخ من عائلة حرفوش. ولقد توسّعوا بعد 1750 شمال البقاع ودخلوا لبنان فبلغوا بشارة وتملّكوا أراضي في حوزة المارونيين [33](...) واستحوذوا على صور وحوّلوا هذه القرية إلى مستودع بحريّ لهم. وفي 1771 قدّموا عونا يذكر لعليّ بك وضاهر في حربهما ضدّ العثمانيين» [34].

وكتب لونغريغ عن مذهب المتاولة ومواقعهم وأوضاعهم الاجتماعية وعلاقاتهم بجيرانهم التي ستهدف التنظيمات إلى تغييرها على أساس المساواة بالمعنى الحديث للكلمة والتساكن المطمئن وكذلك عن عددهم :

« أمّا المتاولة الذين التزموا بعقيدة الشيعة الإيرانيّة أو العراقيّة الصارمة فقد توزّعوا بين سهل البقاع والمدن القائمة إلى جنوب بيروت ولبنان الجنوبي وشكّلوا في المنطقتين الأولى والثانية أكثريّة محليّة. غير أنهم كانوا على العموم قوما فقراء ومتأخّرين يملكون القليل من الأرض ولا يستطيعون المفاخرة بأكثر من دزينة من العائلات البارزة. وكانت علاقاتهم مع جيرانهم تتراوح بين الخوف والكبت والتحالف القصير الأجل. وكان حسّ العصبية قويّا للغاية لديهم. وقد بلغت المتاولة في 1914 حوالي 100.000إنسان» [35].

أمّا المتاولي عبد المجيد الحرّ الذي لابدّ من الاستشهاد به حرصا على التوازن فقد كتب في هذا الموضوع ما يلي :

« والمقاطعة التي كانت تابعة لجبل عاملة والمعروفة ببلاد بشارة أطلق عليها لقب بلاد المتاولة وهو لقب حديث لا يتجاوز القرن الثامن عشر» . وفصّل الحديث في أصولهم العرقيّة وفي سبب تشيّعهم :

---

[33] لن تتمكّن القومية اللبنانية من «هضم» المتاولة ولذلك سعت منذ أربعينات القرن العشرين إلى التنازل عن منطقتهم لصالح إسرائيل «بعد أن باءت محاولاته (تقصد إميل اده) لفصل جبل عامل عن لبنان الكبير، أرسل مرات عديدة ابنه ريمون إده (..) إلى ريحوفوت، قرب تل أبيب، لإقناع حاييم وايزمان، رئيس الوكالة اليهودية، بإدماج هذه المنطقة ذات الأغلبيّة الشيعية وكذلك صيدا، عاصمة السنة في الجنوب اللبناني، في دولة اليهود التي هي بصدد التكوين ولكنه فشل في مسعاه فلقد أجاب القائد التاريخي الشاب ريمون = علّمتني جدّتي ألاّ أقبل هدية مسمومة» (Annie Laurent.- Guerres secrètes au Liban .- Paris, 1987, P 179.)

[34] C.-F. Volney - Voyage en Egypte et en Syrie .. Paris-La Haye, 1953.- pp. 245-247

[35] لونغريغ.- سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ص.16.

« ومن الهجرات التي شهدتها هذه البلاد أيضا إلى ربوعـها الزحـف النبطـي الـذي وصلها إثر الموجة العارمة التي غطت قسما من أرضها في المكان المعروف اليوم باسـم النبطيـة في جنوب لبنان والجزء المحيط به. وقد قدم الأنباط إلى جبل عامل من جنوبي الأردن حيث أسسوا هناك دولة كان يطلق عليها اسم «دولة الأنباط». وقـد كـان مجـيء الأنبـاط إلى جبـل عامل في سنة 85 ق . م . وفي الربع الأول من القرن السابع الميلادي دخل إلى بلادنـا عنصـر جديد من العناصر البشرية لم يكن له وجود من قبل فوق البقعة العاملية وعنيت بـه العنصـر الفارسي الذي شهد فيما بعد الحـرب الفارسية البيزنطيـة الـتي انتشـرت في جميـع البـلاد اللبنانية [35] وكان له تأثير قوي على الحالة الاجتماعية (...) بعد الفتح الاسـلامي... كـانت البلاد العاملية أكثر من غيرها تأثرا بهذا التغيـير حـين فاجأتـها موجـة مـن النزوح القبلـي العدناني القحطاني إلى سائر المناطق المحيطة بالعامليين وهي فيض من الموجة القبليـة الـتي احتلت سفوح لبنان ومروجه. وهـذه الهجـرة السكانية إلى البـلاد العامليـة فعلـت فعلـها في العادات والتقاليد التي طبعتها الآن بالطابع القيسي اليمنى. وكان لابد للحكم أن يتأثر بدوره نتيجة التفاعل السكاني الجديد فتربع على سدته إقطاعيون ينتمون إلى أسر يعود أصلـها إلى قحطان وعدنان وقد عمل هؤلاء الحكام على ترسيخ تلك العادات بين الأسر العاملية البـارزة حتى باتت البقاع المحكومة وكأنها جزء من الجزيرة العربية وبلاد اليمن لـما أضفـت عليـها المناسبات والاحتفالات والحياة اليومية المتعارفة بين الناس من سمات هي في أصلها تعود إلى القبائل القحطانية والعدنانية لا للسكان اللبنانيين العامليين. وحين خضعت هذه البقعة للمد الإسلامي الذي باشره الفتح في كل أنحاء لبنان دخل إلى جبل عاملة رجل من الصحابة أثـار حوله الشبهات واتهم من قبل والي دمشق آنذاك معاوية بن أبي سفيان بنشر بذور التشيع في الربوع العاملية. والحقيقة أن الخليفة الراشدي الثالث عثمـان بـن عفـان ضـاق ذرعـا بـالنقد الذي كان وجهه أبو ذر الغفاري إلى حكمه فنفاه سنة 644 إلى عامله في الشام معاويـة. ورغـم الكياسة وحسن السياسة التي كان يتمتع بها معاوية فـهو لم يطـق التوبيخـات والتقريعـات التي كان يرسلها أبو ذر ضد حكمه وحكم الخليفة عثمان وخاف أن يؤلب أهل الشـام عليـه فبعث به إلى جنوب لبنان (وإلى البقعة الممتدة من الصرفند جنوبي صيدا حتى صـور) وهنـاك راح يدعو إلى نصرة علي بن أبي طالب والتشيع له فأطلق على من أيدوا هذه الدعوة بالشيعة وقد شاء البعض أن يقرنوا اسم جبل عامل باسم التشيع تيمنا منهم بـهذه البـادرة الـتي قـام

[35] محمد الناصر النفزاوي. – فارس وبيزنطة والجزيرة العربية من القرن الثالث إلى القرن السابع، ص ص. 107–109

بها أبو ذرّ ومغالاة بالمناسبة التي لولاها ما عرف هذا الجبل العقيدة التي يحملها أبناؤه اليوم»[36].

ويوجد جنوب هذا المحور المنطقة التي ستسمّى بداية من عشرينات القرن العشرين (1921) بشرق الأردن.

«جنوب سوريا توجد قبائل سورية أهمّها الروالة الرحّل وكذلك شمّر الذين يشبهونهم ضعنا[37] وقبائل أخرى. وكل هذه القبائل لا اتصال بينها وبين الحضارة فهي تنجع في قلب الصحراء بين سوريا والعراق والأردن وتعيش عيشة أجدادها»[38].

ومن أشهر المواضع في هذه المنطقة معان التي تعرف في الأدب العربي القديم بـ «الشراة» ولفظ معان يطلق اليوم على جميع أراضي « الشراة »[39] ومن القرى التابعة لمعان « وادي موسى». ويمكن للمرء أن يذكر من العشائر التي تقيم في أطراف معان عشائر الحويطات التي اشتهرت بالدور الذي لعبته في تمرّد الشريف حسين على العثمانيين الاتحاديين بداية من 1916 وخاصة بما أورد لورنس عن شيخها عوده أبوتاية. ونحن لانعتقد أنه بإمكاننا أن نصف هذه القبائل العربية التي يذكّر نمط عيشها بما يعرف المدمنون على دراسة الأدب القديم عن حياة العرب في القرن السادس الميلادي وصفا يفضل وصف عبد الرحمن الشهبندر (1880 ـ 1940) لها في العقدين الأوّل والثاني من القرن العشرين :

« وفي شهر شباط من سنة 1917 تعرّف (لورنس) ببدويّ من الحويطات من فخذ اسمه أبوتاية ، وهذا البدويّ هو المرحوم الشيخ عوده. وقد قصّ عليّ المجاهدون القصص العجيبة عن أعماله وبطولاته وأجمعوا على أنه على قلّته في المال و الرجال ما قطّ غزا إلا

---

[36] عبد المجيد الحرّ.- معالم الأدب العاملي.- بيروت، 1982، صص 19-24

[37] من شمر طيء القديمة وآل الرشيد شمالي الجزيرة وقبائل المنتفق في البصرة. وتعدّ شمر (إضافة إلى عنزة التي ينتسب إليها السعوديون) من أكبر القبائل المترحلة المعروفة حتى قبل القرن السابع. ولقد مثّل الصراع بين شمر (آل الرشيد) وعنزة (آل سعود) في القرن العشرين، فصلا حديثا من الصراعات بين القبائل كما أن النزاعات بين الدولة الوهابية في الرياض والدولة الهاشمية في بغداد لم تخمد إلا سنة 1931 عندما تمكنت بريطانيا من إقناع الطرفين بضرورة التوصّل إلى صيغة تعايش تمنع تواصل الغارات القبلية على الحدود. ولقد كان سعي ساطع الحصري يتمثل في بداية دعوته إلى «القومية العربيّة » في تجاوز هذه النزاعات للتمكّن من التصدي للقوميتين المجاورتين الفارسية والتركية وهذا هو في نظرنا السبب الأوّل في غياب الثقل الاجتماعي في تفكيره.

[38] غواشون . – مملكة الاردن الحقيقية، ص.91

[39] خير الدين الزركلي. – عامان في عمان. – القاهرة، 1925 . – ص.23

وعاد رابحا يتعثّر بأثواب الكسب وقال عنه لورنس إنّه أعظم مقاتل في شمال الجزيرة العربية. وبعقد أواصر الصداقة معه، صار اكتساب القبائل النازلة بين العقبة ومعان قاب قوسين أو أدنى. ومنذ ما اجتمع لورنس وعوده لأوّل مرّة تحابيا، لأن لورنس كان معجبا منذ حداثة سنه بالفروسية(...) وهي تنبت في الصحراء عادة، ولاتزال ماثلة للناظرين بين البدو في الجزيرة وتعيد ذكر عنترة وعبلة ومجنون ليلى وحروب الجاهليّة (...) وجرى ذات يوم أن الناس وهم في حضرة الأمير فيصل ينتظرون طعام العشاء إذ سمعوا طقطقة خارج الخيمة، فخرجوا فإذا هم بعودة يكسر أسنانه الصناعيّة بحجر ثقيل فسألوه ما الداعي إلى ذلك فقال إنه نسي أن هذه الأسنان الصناعيّة قد عملها له أحمد جمال باشا السفّاح وأنّه يكره أن يأكل زاد فيصل بأسنان جمال. وبقي عوده بسبب تكسير الأسنان شهرين كاملين على السوائل من غير مضغ إلى أن عمل له «الحلفاء» أسنانا جديدة أنكليزية بواسطة طبيب خاص أرسل لهذه الغاية من مصر»[40].

لقد كانت غزوات هؤلاء البدو التي تستهدف الحجّاج مثلما تستهدف غيرهم أحد أهمّ شواغل الدولة العثمانية الحريصة على تأمين طريق الحجّ فاجتهدت في كبح جماح بدو هذه المنطقة بإقامة مستوطنات شركسيّة زراعية مستقرّة فيها لا علاقة لها جنسا ولغة واقتصادا واجتماعا وثقافة بالبدو فكانت منها قرية صويلح (شاشان وشركس) التي سيتزوّج منها شكيب أرسلان[41] وقرية ناعور التي سكنها الشراكسة والمسيحيون :

«لم يكن للسلطات السلطانيّة عمليًا أي نفوذ على شرقي الأردن حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ولم تستطع القائمقاميات التي غرست في إربد عام 1851 وفي السلط عام 1867 بالرغم من تمتّعها بنفوذ معلوم بين المزارعين وسكّان المدن، من إخضاع القبائل البدويّة المحلّية للسيطرة الفعلية. ويعود الهدوء النسبيّ في شرق الأردن إلىتوطين المهاجرين الشراكس في أراضيه»[42].

فيمكن للمرء أن يتصوّر بعد هذا الوصف الهوّة الشاسعة التي تفصل نمط عيش سكان هذه المنطقة حتى عن حياة الدمشقيين على المحور حلب دمشق معان حتى لا

---

40 حسن الحكيم. – عبد الرحمن الشهبندر، حياته وجهاده. – بيروت، 1985. – ص39

41 فينجب ابنته مي، زوج كمال جبلاط.

42 غواشون. – مملكة الاردن الحقيقية، ص273

نتحدّث عمّا يميّز هؤلاء «السكان» عن سكّان المحور الساحلي ومنهم سكّان العاصمة بيروت التي بدأت تندرج ضمن سياق اقتصاد رأسماليّ عالمي وتأسّست فيها الجامعات الحديثة.

فالمحور الساحلي، إذن، إن كان أقلّ مساحة من المحور الداخلي فهو أكثر منه تعقيدا بما لا يقاس. ويعطينا شارل رزق فكرة موجزة عن هذا التعقيد :

«كانت الولايات الوحيدة في المشرق قبل 1860 هي ولايات الموصل وبغداد وحلب وصيدا ودمشق والحجاز واليمن. وفي سنة 1887 وقع تحويل القدس كذلك إلى سنجق منفصل. أمّا بيروت التي تطوّرت تطوّرا كبيرا على المستوى الاقتصادي بفضل الاستقرار السياسي الذي انجرّ عن نظام 1864 فإنّها أصبحت ولاية تشمل بداية من 1888 سناجق أربعة : اللاذقية وطرابلس وعكّا ونابلس. لم يكن هذا الإصلاح يتّسم، كما هو باد للعيان، بسمة البساطة وما يسمّى بسوريا كان يشمل إذن ثلاث ولايات (حلب ودمشق وبيروت) وأربعة سناجق خاضعة لولاية (اللاذقية وطرابلس وعكّا ونابلس) وسنجقان مرتبطان مباشرة بالباب العالي وهما جبل لبنان والقدس» [43].

إنّ من يقول اللاذقية يقول السنّة والروم الأرثوذوكس والنصيريين قبل 1919 والعلويين بعد هذا التاريخ :

«أمّا العلويّون أو النصيريون القاطنون في منازل جبليّة خلف ساحل اللاذقيّة وغرب نهر العاصي،والذين قد يمثّلون مزيجا دمويّا مميّزا وكذلك جماعة ثقافية ذات وعي ذاتيّ فكانوا يتكلّمون العربيّة (باستثناء أقليّة من ذوي اللسان الكردي) ويعيشون الحياة التي تحياها الجماهير الريفيّة السورية الأكثر تأخّرا. وكانت شيعيّتهم ممتزجة بقوّة بعناصر ما قبل إسلاميّة وربما بعناصر مسيحيّة. وأمّا من حيث المظاهر فقد تميّزوا بتبجيلهم المتطرّف للإمام عليّ بن أبي طالب، صهر النبيّ. وقد بلغ عددهم حوالي 175.000 –200.000 نسمة منظّمين تبعا للقرى وكانوا يطيعون زعماءهم الإقطاعيين ويتعهّدون أراضيهم، إضافة إلى أراضي الملاّكين السنّة. وشكّل هؤلاء الأخيرون أقليّة مهمّة في المنطقة العلوية بل إنّهم مع العناصر المسيحية غير القليلة التي تعيش في المنطقة أحرزوا الغلبة بسهولة بين سكّان المدن الساحلية» [44]

---

[43] Charles Rizk. - Entre l'Islam et l'arabisme: Les Arabes jusqu'en 1945.- Paris, 1983.- p.102

[44] لونغريغ . – سوريا ولبنان.. ص.17

الملاحظة الأخيرة التي أبداها لونغريغ فيما يتّصل بالعلاقة بين النصيريين والسنّة سبق أن أبداها العربي الأرثوذكسي اللاذقي يوسف الحكيم :

« رغم انتشار العلويين في القرى الجبليّة والساحليّة لم يكن أحد منهم في المدن آنذاك، لا في بلدة جبلة، مركز القضاء العلوّي بأكثريّته البارزة المأهولة بالسنّيين دون سواهم ولا في اللاذقيّة، المأهولة بالسنيين والمسيحيين »[45].

لقد « تحالف» المسلمون السنّة والمسيحيون الأرثوذكوس ضمنيّا، وإضافة إلى السلطنة العثمانيّة، على تنزيل العلويين هذه المنزلة ولكنّ ذلك لا يعني أن العلاقة بين العرب المسلمين والعرب المسيحيين كانت دائما علاقة مساواة لا تشوبها شائبة إذ أن مبدأ التفرقة عندما يتكّرس لا يمكن أن يقف عند حدود واضحة فيوسف الحكيم يروي في هذا السياق الرواية التالية :

« لم يكن اللون الأخضر في الألبسة مسموحا به لغير الشرفاء المنتسبين إلى آل البيت. وذات يوم ذهبت عائلة الطبيب (أسبريدون الحكيم) مع ذويها إلى حمّام الحيّ، حسب المألوف في ذلك الزمن. ولمّا ظهر اللون الأخضر على قباب بعضهم سمعوا انتقادا أوجب ارتيابهم فغادروا الحمّام مسرعين وقصّوا ما سمعوه على وليّهم وكان الطبيب الوحيد، حائزا ثقة أهلها على اختلاف طبقاتهم ومذاهبهم ولاسيما الحاكم وأهل بيته. فذهب إليه مودّعا لعزمه على مغادرة المدينة إلى بلد آخر. ولمّا وقف الحاكم منه على جليّة الأمر، ثناه عن عزمه وطمأنه وأهداه أقمشة حريريّة خضراء اللون، تكفي لجميع أسرته وأمر المنادي بأن يعلن في الأحياء أنّ آل الحكيم مسموح لهم بارتداء الألبسة الخضراء كما يشاؤون»[46].

فإذا كانت عائلة الحكيم البورجوازيّة المتوسّطة قد تعرّضت لما تعرّضت له فليتصوّر المرء ما كان يمكن أن يتعرّض له علويّ لو تجاسر فخرق العرف خاصّة أن أهل السنّة يعدّون العلويين غير مسلمين :

« لمّا كان دين الدولة العثمانية الإسلام على المذهب السنّي، مذهب أكثريّة العثمانيين المسلمة كان لأهل المذهب الجعفري (المتاولة) المنزلة الثانية في نظر الدولة، ثم يأتي الإسماعيليون بينما كان الدروز والعلويون غير منظور إليهم كمسلمين»[47].

---

[45] يوسف الحكيم. – سوريا في العهد العثماني. – بيروت، 1966.– ص 71

[46] يوسف الحكيم. – سوريا في العهد العثماني، ص74

[47] يوسف الحكيم. – سوريا في العهد العثماني: ص62

كثيرا ما تتحدّث الدراسات عن أهل الذمّة من المسيحيين واليهود فتبالغ حتى الشطط في وصف اضطهادهم بينما كان وضع العلويين أسوأ بكثير من وضع اليهود والمسيحيين :

« ظلّ الشعب العلويّ مضطهدا في كلّ العهد العثماني الذي استمرّ أربعة قرون فمنعت عنه الوظائف الحكوميّة حتى الصغيرة منها التي لا تتطلّب شيئا من العلم والكتابة»[48].

وذلك بالرغم من أنّ هذا «الشعب» عربيّ قحطانيّ كان « خطؤه» التمذهب في القرون الوسطى بمذهب شيعيّ: « العلويون مسلمون من غلاة الشيعة شايعوا الإمام عليّ رضي الله عنه وظلّوا مشايعين له ولحقّه في الخلافة وحقّ ذريته من بعده، ممّا أوجب نقمة باقي المسلمين عليهم وعرّضهم للاضطهادات فيما مضى من الزمن في العراق وغيره فكان ذلك في مقدّمة أسباب هجرتهم غربا واعتصامهم في الجبال التي استوطنوها وسميّت باسمهم : سمّوا نصيريّة أوّلا نسبة إلى الشيخ الزعيم محمد بن نصير النميري في القرن الثالث (التاسع الميلادي) ثمّ أطلق عليهم حسب إرادتهم اسم العلويين سنة 1919 وعلى الجبال التي سكنوها جبال العلويين» [49].

ونكاد نستغني عن القول إنّ سياسة سنّية مثل هذه السياسة لن تكون نتيجتها غير إيغال العلويين في علوّيتهم إذ أنّ الطائفيّة في مثل هذه الحالة تتحوّل إلى ملجإ تلجأ إليه الجماعة حفاظا على الذات وهو ملجأ لا يقتصر على الجانب العقديّ بل يتعدّاه إلى المستويات الاقتصادية والاجتماعية إذ لا يمكن أن يطلب المرء من جسد اجتماعي يتعرّض لضغوط خارجيّة تهدّد وجوده أن لا يتقوقع حول نواته الابتدائية :

«إنّ الطائفيّة هي أكثر من الانتماء إلى عقيدة مشتركة إذ هي إطار اجتماعي وسياسيّ بل اقتصادي لأن الجدل المحموم الذي غلب طيلة قرون على اهتمامات الكنائس المسيحيّة في الشرق لم يكن يمثّل في حقيقة الأمر شاغلا بالنسبة إلى الجماعات المحليّة ولم يكن له من دور في أغلب الأحيان غير طمس التنافس السياسي الذي يمثّل رهان هذه الانقسامات الحقيقي، وأشهر مثال على ذلك هو مثال الأميرين معن وشهاب. فالانتهازية

[48] يوسف الحكيم. – سوريا في العهد العثماني، ص71
[49] يوسف الحكيم .– سوريا في العهد العثماني، ص68

تبرّر اعتناق دين دون آخر و التمذهب بمذهب دون آخر ولذلك فإنّ التصنيف الطائفي يجب أن يفهم في المقام الأوّل على أنه أحد مستويات الانقسام العام في المجتمع »[50].

فمن الطبيعيّ، إذن، أن تتّسم هذه الطائفة بسمات خاصة منها انغلاقها على نفسها انغلاقا تاما :

«لا تزال الحياة العشائرية سائدة بينهم ولرئيس العشيرة منزلة ممتازة تضاهي منزلة شيخ الدين (عند الدرون) أو تزيد. وقد تجتمع الصفتان في زعيم واحد [51] وعشائرهم متعدّدة فمنها عشائر الخيّاطين والحدّادين والمناورة والنواصرة والكلبيين. وقد سمّي باسمهم جبل الكلبيّة في فضاء جبلة. وكان يطلق على الساحليين منهم نعت الشماليين، يقابل ذلك نعت الكلازيين لساكني جبال الكلبية وغيرهم »[52].

وتعدّ عائلة رسلان من أشهر الأسر فيهم :

« تمكّن النصيريون نهاية الأمر من التخلّص من هيمنة الإسماعيليين المستقرّين في جبالهم (...) ولقد حافظوا على انقساماتهم في بطون وعشائر وكانت تحكمهم كما هو الشأن بالنسبة إلى الدروز عائلات إقطاعيّة وفي بداية القرن التاسع عشر كان الرسلانيون هم الأكثر نفوذا »[53].

ومن هذه السمات يمكن كذلك أن نذكر التعاطف، داخل العالم الإسلامي، مع الشيعة الإيرانيين : « هذا الشعب يميل بعواطفه إلى دولة إيران الشيعيّة المذهب نظرا لما يلاقيه من ظلم واستبداد من مواطنيه والحكومة معا»[54] وسمة التمرّد التي ميزّت تاريخه على عهد العثمانيين إذ كثيرا ما دفعت سياسة الدولة النصيريين إلى أن يعودوا « إلى سيرتهم الأولى (يهدمون) المساجد (ويقلبون) المدارس إلى مساكن (فيعود) الجبل إلى حالته القلقة »[55] وكذلك على عهد الاستقلال السوري بالرغم من المجهود الذي بذله صالح العلي للحدّ من نزعة العلويين النابذة ولسف يظهر في القرن العشرين ضمن هذه الطائفة جيل جديد

---

[50] E.Picard.-Liban, Etat de discorde. Des fondations aux guerres fratricides. - Paris, 1989. p .29

[51] عند الدروز يوجد الشيوخ العقّال (سلطة روحية) وشيوخ الزمان (سلطة زمنية)

[52] يوسف الحكيم . – سوريا في العهد العثماني، ص 71

[53] H. Lammens.- La Syrie . - Précis historique. - Beyrout, 1921. t.2,p.139

[54] يوسف الحكيم : سوريا في العهد العثماني، ص 70

[55] يوسف الحكيم : سوريا في العهد العثماني، ص70

ذو نزعة تجميعيّة تتجاوز حدود الوطن الشامي أمثال زكيّ الأرسوزي (فكر) وأدونيس (نقد) وحافظ الأسد (سياسة).

على هذا الخطّ الساحلي كذلك تقع متصرفيّة طرابلس التابعة لولاية بيروت. وتهمّنا هذه المتصرفيّة خاصّة بسبب ولادة مفكّرين عربيّين خصمين فيها هما الشريف محمد رشيد رضا والمسيحي الأرثوذكسي فرح أنطون. وعندما يقارن المرء بين طرابلس وبيروت العاصمة يلاحظ أن بيروت تمثّل المركز الناهض مقارنة بالمحيط المتخلّف فقد كتب محمد رشيد رضا عن طرابلس :

« إنّ طرابلس أصبحت كأنها بمعزل عن العالم المدني لا يهاجر إليها المرتقون في العلوم إذ لا مدارس ولا تعليم فيها إذ لا رجاء لأحد في الكسب منها» [56].

وهجرة محمد رشيد رضا وفرح أنطون نهاية القرن التاسع عشر إلى مصر أملا منهما في تحسين أوضاعهما الاجتماعيّة وتحقيق الذات فكريًا تثبت، في حدّ ذاتها، صحّة وصف محمد رشيد رضا لوضع هذه المتصرفيّة التي بقدر ما سيرحّب العرب المسيحيون فيها بالتنظيمات ويطالبون بتعميقها ستقاومها العائلات التقليديّة لأنها رأت فيها نسفا لمواقعها الاجتماعيّة. ومن هذه العائلات عائلة الرافعي التي كان مجال نشاطها محصورا في الدفاع عن الطريقة القادرية وعائلة كرامة التي ستتنزّل في القرن العشرين منزلة خاصة في تحقيق التوازن بين السنّة والمارونيين والروم الكاثوليك في إطار الدولة اللبنانية.

في هذا المحور الساحلي تتنزّل بيروت العاصمة منزلة لا تشبهها فيها منزلة أي عاصمة أخرى من عواصم ولايات الشام ولذلك فنحن نأخذ بما يذهب إليه وجيه كوثراني إذ يرى أنّه « في الواقع هناك ضرورة لمعالجة أوضاع بيروت على حدة» [57] فهذه المدينة التي كانت تعدّ سنة 1830 عشرة آلاف ساكن بلغت نهاية القرن التاسع عشر مائة وعشرين ألف ساكن أي تضاعف عدد سكّانها 12 مرّة فما هو سبب هذا التضخّم العمراني في وقت شهد بالذات ضمور مدن أخرى وما هي أسبابه الاقتصادية والاجتماعيّة ونتائجه الفكريّة والذهنية؟

---

[56] محمد رشيد رضا : رحلات الإمام محمد رشيد رضا. – بيروت، 1971 . – ص.10

[57] وجيه كوثراني : الاتجاهات الاجتماعيةوالسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1860 – 1920). بيروت ط2، 1978 ص 103

كتب كوتلوف عن الجانب الاقتصادي :

« بدأ رأس المال الأوروبي منذ منتصف القرن التاسع عشر ببناء طرق ومواصلات جديدة أكثر فعالية من أجل خدمة التدفّق المتزايد للبضائع بين أوربا والمناطق العربية من آسيا الأمامية (وكذلك المصالح العسكريّة أيضا). وقد سيطر ممثّلو الشركات الأوربية الغربية الذين تمركزوا في الموانئ الساحلية إمّا بشكل مباشر أو عن طريق عملائهم التجاريين على جميع تجهيزات الموانئ والمستودعات ومراكب التفريغ وما إلى ذلك وتمّ بناء ميناء بيروت، المرفإ الوحيد على الساحل السوري الصالح لرسوّ البواخر الحديثة من قبل شركة فرنسيّة كانت تملك كافة أرصفة الميناء وجميع التجهيزات الملاحيّة والأبنية والمستودعات الرئيسية وأبعدت الأساطيل التجاريّة للدول الأوربية وللولايات المتحدة الأمريكية مراكب التجار العرب والبواخر التي كانت تبحر تحت العلم العثماني عمليًا عن الموانيء السوريّة فقد بلغت نسبة الخدمات في موانئ سورية عام 1910 من حيث التفريغ 97,8 % لبواخر أنكلترا وروسيا وفرنسا والنمسا والمجر وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من الدول و 2،2 % فقط للسفن التجاريّة التي ترفع العلم العثمانيّ. أمّا دور أسطول السفن الشراعيّة المحلّي فأصبح معدوما تقريبا ولم تبلغ حمولة المراكب الشراعية التي أمّت الموانئ السورية عام 1910 سوى 3% من حمولة الأسطول التجاريّ» [58].

وقد نحا وجيه كوثراني نحو كوتلوف فكتب :

« هذه المدينة كانت في ذات الوقت مرفأ لدمشق بل لكلّ سوريّة الداخليّة ومرفأ أيضا لمتصرفية جبل لبنان. عبر هذا المرفإ كانت تصدّر خيوط وشرانق الحرير المنتجة في الجبل، كذلك الحبوب والمواد الغذائية والسلع الحرفيّة الآتية من دمشق ومناطق سورية الداخلية كذلك كان هذا المرفأ يستقبل لسورياكميّة ضخمة من السلع الأوربيّة المصنّعة ومما زاد في أهمية هذا الدور الطريق المعبّدة (بيروت دمشق) التي دشنّت عام 1863، كذلك خطّ سكك الحديد الذي مدّ بين المدينتين عام 1892 والخط المتفرّع منه نحو حوران ولقد كان من شأن كلّ هذا أن يكسب مدينة بيروت استقطابا تجاريًا هائلا كان من نتيجته المباشرة تقلّص أهمية مرفأي صيدا وصور وتراجع الدور التسويقي الذي كانت تلعبه «القصبات» الوسيطة الواقعة بين صيدا وحوران. من جهة أخرى كانت بيروت سوقا رئيسية للولاية الكبيرة التي تحمل إسمها، كذلك سوقا لجبل لبنان ومركزا لكل فعالياته وشؤونه الاقتصادية، حتى أن

[58] كوتلوف : تكون حركةالتحرّر الوطني في المشرق العربي ، صص18-19

الدعاوي ذات الطابع التجاريّ التي كانت تنشأ في الجبل كان لابدّ أن ينظر فيها في محكمة بيروت التجاريّة »[59].

لقد بينّ كلّ من كوتلوف وكوثراني أن بيروت تمثّل، من الوجهة الاقتصادية، رئة الشام الحديث ولم يتعرّضا، بالدرجة الأولى، إلى « البناء الفوقي » ومنه الأدب فلنستشهد بالشامي جميل صليبا الذي ركّز على العكس منهما على هذه الناحية :

« و الفرق بين أدب الشام الداخليّ وأدبها الساحليّ أنّ الأدب الداخلي أدب مدرسيّ (كلاسيكي) يحافظ بجملته على الأساليب العربية القديمة في الشعر والنثر في حين أن الأدب الساحليّ يزيد إبداعا وروعة على قدر أخذه من المدنيّة الغربيّة وتأثّره بها. ولذلك نجد الدمشقيين والحلبيين يؤلّفون الكتب العلميّة ويحقّقون المخطوطات القديمة وينشرون الدراسات العلميّة بلغة عربية مضريّة، و نجد المجدّدين من أبناء لبنان يقلّدون الغربيين باتجاهاتهم الفنيّة وأشعارهم الرمزية والرومنطيكيّة »[60]

والحقيقة أنّه لا اختلاف بين المفكرين الثلاثة في التأكيد على دور بيروت إذ أن صليبا يقصد بـ « الساحل ما » قصدنا نحن بـ « المحور » ونواته هي بيروت إذ لا نعثر في غير هذه المدينة، شمالا وجنوبا وشرقا على هذا «الإبداع والروعة المأخوذين من المدنية الغربية» واللذين لايعنيان في نظر كوتلوف وكوثراني غير المظهر الأدبيّ من «دور التسويق» وكأنهما يعتبران، بهذا الفهم، أن دور الأدباء المبدعين إنّما هو تعبير أدبيّ عن دور «المناولة» (Sous-traitance) الذي اضطلع به البوجوازيون.

إنّ كوتلوف وكوثراني وصليبا لم يعيشوا الفترة التي نتحدّث عنها ونحن نحتاج إلى شاهد من هذه الفترة ولقد عثرنا عليه فيما كتب العربي الإرثوذوكسي جورجي زيدان (1861 ـ 1914) أحد كبار الماسونيين الشوام :

« هناك مجالس قد تجمع بين رجال الفتّوة وأبناء الهوى أو أحدهما دون الآخر، أعني مجالس الشراب، فهذه كانت كثيرة يجلسها العاقل والجاهل إذ مرّ على البيروتيين دهر وهم يعتقدون فائدة العرق قبل الطعام والنبيذ مع الطعام ويندر أن لا يتعاطاهما أولا يتعاطى أحدهما. ولا أهميّة لمجالس الشراب في موضوعنا إلاّ إذا كان أهله من أهل الفتّوة الذين إذا دارت الخمر في رؤوسهم عربدوا وصاحوا وتفاخروا. تلك آداب عامّة البيروتيين في ذلك

---

[59] وجيه كوثراني : الاتجاهات، 103

[60] جميل صليبا : محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام وأثرها في الأدب الحديث : القاهرة، 1958، ص81

الحين فإنّ عامّتهم كانوا من الجهلاء لقلّة المدارس عندهم ويغلب في أحاديثهم هجر القول والألفاظ البذيئة. ولم يكن ذلك الهجر خاصا بالفقراء والعامّة ولكنّه كان يتناول الأغنياء أيضا فقد كان أهل بيروت طبقتين = العامّة وهم الرعاع والصناع وسائر أهل الصنائع الدنيئة والتجارة الصغيرة والخاصة وهم رجال الحكومة وأهل الثروة. والآداب الاجتماعية كانت واحدة في أسسها من حيث العيشة العائلية وآداب الحديث والمؤاكلة و المشاربة وموائد الطعام أو السكن أو غيرها لا تختلف إلاّ قليلا [61] فكانت الألفاظ البذيئة غالبة على ألسنة الأغنياء كما كانت غالبة على ألسنة الفقراء وقس على ذلك المسكّرات ونحوها مع اعتبار التفاوت في الوسائل و الأسباب. ونشأ بعد ذلك أي بعد حركة الستين (يقصد الحرب الأهلية) طبقة ثالثة في أهل بيروت تخرّجت من مدارس الإرساليات الدينية المسيحيّة وخصوصا الأمريكان والأنجليز والألمان فإنّ هذه الإرساليات تقاطرت على بيروت بعد احتلال الفرنساويين على إثر حادثة سنة ستين فأنشأوا المدارس لنشر العلم والأدب على نهج التمدّن الحديث في أوربا فنشأ من ذلك طبقة من الفتيات المـهذّبات تخرّجن من مدرسة مسزسوط الأنجليزية أو المدرسة الانجليزية ونشأت طبقة من الشبان المتخرّجين في المدرسة الليلية السورية أو من مدارس اليسوعيين أو البطريركية. فهذه الطبقة الثالثة عليها كان المعوّل في تغيير الآداب الاجتماعية ممّا كانت عليه إلى ما صارت إليه حتّى صارت آداب العاشرة في بيروت تضاهي أرقى آداب الإفرنج من حيث التأدّب في الحديث أو الجلوس أو غير ذلك. غير أن هذه الطبقة نمت تدريجيًا وكانت في أوّل ظهورها تعدّ في نظر عامة البيروتيين بدعة في التخنّث أو الخلاعة ولا سيما لمّا أخذ أولئك التلامذة في لبس الزيّ الإفرنجيّ، فإنّهم لاقوا احتقارا كثيرا. وكنت أنا أيضا أنظر إلى أبناء المدارس وبناتها نظر الاحتقار لأنهم لا يخاصمون ولا يضاربون ولا يسكرون» [62].

هذا النصّ على غاية من الأهمية، في نظرنا، وذلك لأسباب منها :

أوّلا : أنّه يصف الوضع الاجتماعيّ والثقافي في بيروت قبل أحداث الستين وبعدها بأسلوب واقعيّ عار ونافذ في الآن نفسه.

---

[61] يعدّ «الساق على الساق » للشدياق (1855) فيما يتّصل بالاستعمال المكثّف لكلّ ما يمتّ إلى عالم الجنس بصلة مثالا فنيّا على ما كان واقعا ثقافيا في بيروت

[62] جورجي زيدان : مذكرات جورجي زيدان . ـــ بيروت ، 1968 . ـــ صص 26 ـــ 28

وثانيا : أنّه يدلّ، بما لا يدع مجالا للشكّ، أن بيروت، وحدها، قد استفادت من «التمدّن الحديث»

وثالثا : أنّه يؤرّخ لبذور النظرة الحديثة بداية من العقد السابع من القرن التاسع عشر أي، تقريبا زمن بداية الرّدة على التنظيمات ويبيّن أن هذه البذور ممثّلة في « التمدّن الحديث» زرعها أمثال الأمريكي كونيليوس فانديك (Yandyek 1818 ـ 1895) فإذا كان لدمشق مصلحها طاهر الجزائري (1852 ـ 1920) وللقاهرة مصلحها محمد عبده (1849 ـ 1905) فان لبيروت كذلك مصلحها وبذلك يلغى فكرة التأريخ لـ « نهضة عربية شاملة» ترقى إلى حملة نابليون على مصر والشام نهايات القرن الثامن عشر.

رابعا : أنه يبيّن أن هذه البذور شملت الذكور والإناث وشملت مختلف النشاطات المعرفيّة إذ اشتهر كورنيليوس فانديك، وهو رجل الدين، بدفاعه عن ضرورة تدريس الداروينيّة في الجامعة الإنجيليّة إيمانا منه بوجوب اتساع صدر الدين لكلّ المعارف.

خامسا : لأنّه يبيّن، ضمنيّا، رفض الثنائية في تفسير الأشياء فأحداث الستين لم تكن عنده شرا محضا بل كانت شرّا (لأنها في نهاية الأمر حرب أهلية) وكانت خيرا كذلك (لأنه تولّد منها « التمدّن الحديث ») وسنرى فيما بعد أن رفض الثنائية هو أحد أهمّ سمات الفلسفة العثمانية.

لاشكّ، إذن، في عمق التحوّلات في بيروت ولكن المرء يتساءل عمّن هو المستفيد منها لأن «ما يهمّنا هنا هو معرفة كيف توزّعت هذه الفعاليات الاقتصادية في المدينة على المستوى الاجتماعي ـ الطائفي »[63]

يجيب كوثراني الذي طرح السؤال بشكل قاطع :

« إنّ بيروت التي كانت سابقا مدينة إسلاميّة أخذت منذ 1860 تفقد طابعها هذا»[64] ولكنّ فقدان هذا الطابع لايعني، عندنا، أنها اكتسبت طابعا مسيحيّا لما لاحظناه من خروج عدد كبير من المفكرين والتجّار المسيحيين عن دياناتهم الأصلية وتبنّي الماسونية كما تدلّ على ذلك كثرة الجمعيات « العلميّة » التي تميّزت بانتماء أعضائها، لأول مرّة في ستينات القرن التاسع عشر، إلى ديانات مختلفة وطوائف مختلفة إذ لاشيء مثل الماسونية، وخاصة منها الماسونية المحافظة يلائم النشاط الاقتصادي « التسويقي» الذي ينفر من «الحدود

---

[63] وجيه كوثراني . ـــ الاتجاهات، ص 103

[64] وجيه كوثراني . ـــ الاتجاهات ، الصفحة نفسها

الجمركية » نفوره من الحدود الدينية وليس من باب الصدفة، في نظرنا ، أن تكاثرت في هذه الفترة الكتابات « المسيحية » المتغنية بفضائل الماسونية(مثل تاريخ الماسونية العام لجورجي زيدان) والكتابات المسيحية المنددة بها (مثل كتابات اليسوعي لويس شيخو) عملا بتوصيات البابا بيوس التاسع الذي كان حربا على مظاهر الحداثة كما كان صاحب الدعوة إلى عقد مؤتمر الفاتيكان الأول.

على أن هذه الأخوة في الماسونية لم تنف عن التحديثيين طابع « النخبوية» لأن بيروت المركز ليست كل متصرفية بيروت التي تضم صيدا وصور ومرجعيون بسكانها المتاولة أساسا الذين رأينا وضعهم المتردي في صفحات سابقة كما أن بيروت المركز ليست كل ولاية بيروت التي تشمل كذلك متصرفية عكا(حيفا وطبرية وصفد والناصرة أي الجليل) كما تشمل متصرفية نابلس. وهاتان المتصرفيتان كانتا تشهدان تطورا خاصا نتيجة تزايد المهاجرين الصهاينة الأشكيناز، وهم يختلفون عن سكان المنطقة في كل شيء تقريبا. ففي المتصرفية الأولى (عكا) التي اشتهرت فيها عائلة الشقيري كان النهم الصهيوني شديدا حتى أن الصهيونية تمكنت بين 1899 و 1902 من شراء ما يقرب من نصف إقليم طبرية كما تمكنت سنة 1910 من عقد صفقة اشترت بمقتضاها 1000 هكتار من الأراضي في متصرفتي عكا ونابلس وبذلك مهدت الطريق لمزيد من الهجرة اليهودية إلى فلسطين :

« كان هناك 25.000 يهودي عام 1880 في فلسطين من بين 500.000 نسمة من السكان. وابتداء من عام 1882 بدأت الهجرات الكبرى عقب عمليات ذبح اليهود في روسيا القيصرية. وعلى ذلك فمن عام 1882 وحتى عام 1917 وصل 50.000 يهودي إلى فلسطين» [65]

ومن الواضح أن روجي غارودي وهو يتحدث عن وجود « 25.000 يهودي عام 1880 في فلسطين من بين 500.000 نسمة من السكان » إنما يقصد بفلسطين ما نقصد اليوم منها لاماكان يعتمده التقسيم الإداري العثماني في هذه الفترة ولا ما قصد إليه جورج أنطونيوس (1893 ـ 1942) الذي عرف فلسطين، بعد تلك الفترة، على النحو التالي « (هي) ذلك الجزء من الشام الذي كان يعرف في الإصلاح الإداري العثماني بسنجق القدس السابق وأضيف إليه الجزء الملاصق له من ولاية بيروت السابقة» [66].

---

[65] رجاء غارودي . ـــ الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية . ـــ القاهرة / ط 9 ، 1997 . ـــ ص 164

[66] جورج أنطونيوس . ـــ يقظة العرب . تاريخ حركة العرب القومية. ـــ بيروت، ط 7، 1982 . ـــ ص 268

سنجق القدس سوف تطاله، هو أيضا، الأيدي الصهيونية ولن تحلّ سنة 1909 حتى تكون هذه الأيدي قد تمكّنت من تأسيس تل أبيب، نواة العاصمة الإسرائيلية اللاحقة، فوق التلال الرمليّة جوار يافا وتكون، في الآن نفسه قد تمكّنت من تأسيس المنظّمة الصهيونية الاشتراكية الدفاعية (هاشومير هاتزير) وهي وحدات عسكرية نشط فيها المهاجرون الكيبوتزيون من أمثال إسحق بن زفي وزوجته راشيل يني ودفيد بن غوريون وفي الأثناء لن تحسّ العائلات الإقطاعية سواء في متصرفتي عكّا ونابلس (طوقان - عبد الهادي...) أو في متصرفية القدس (الحسيني والخالدي والنشاشيبي والشوّا...) إلاّ إحساسا منقوصا بأبعاد المشروع الصهيوني أمّا العائلات الأقل مرتبة اجتماعية فلم تكن في سعة من العيش تمكّنها من تعليم أبنائها تعليما قادرا على إيقاظ الشعور الوطني إذ، كما يقول دروزة « لعلّ أوّل مدرسة ابتدائيّة حكومية قامت في نابلس كانت المدرسة التي درسنا فيها وكان مديرها الشيخ محمد زعيتر ويصادف ذلك لسنة 1895» [67]. بقي المزارعون البسطاء، وهؤلاء كانوا يردّون الفعل ظرفيّا إثر كلّ عملية تفريط في الأرض على الصهاينة والإقطاعيين الشوام الباعة على حدّ سواء وليس من شأن ردود الفعل العفوية والظرفية أن توقف إنجاز مشروع سياسي مثل المشروع الصهيوني الذي لا يشبهه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين (وجود طبقة بورجوازية، توفّر الإمكانيات المالية، توفّر دعم إحدى القوى العظمى) غير المشروع القومي « اللبناني » أو الماروني - الرومي الكاثوليكي على وجه أصحّ الذي اتخذ من متصرفيّة الجبل قاعدة سعى منها إلى التوسّع في المناطق المجاورة.

تكوّنت متصرفية جبل لبنان بعد حرب 1860 الأهلية بضمانة من القوى العظمى وبقيت على استقلالها الذاتي حتى بعد قيام ولاية بيروت سنة 1888. ولا يمكن لمن يتحدّث عن جبل لبنان في هذه الفترة أن لا يتعرّض لتركيبه الاجتماعي الثنائي أساسا : الدروز والموارنة .

يتجمّع الدروز الذين هم من أصل قحطانيّ في ثلاثة تجمّعات رئيسيّة أولّها في ذلك القسم من جبال لبنان الذي تقاسموه طوال قرون مع الموارنة وثانيهما في منحدرات حرمون وثالثها في جبل الدروز الواقع في مقاطعة حوران الداخليّة التي نزحوا اليها في فترتين أساسيتين: إثر الهزيمة التي ألحقها بهم القيسيون (الحمر) بقيادة حيدر الشهابي « سفّاك الدماء » في بداية القرن الثامن عشر وإثر حرب 1860 الأهلية. « وتشير معتقداتهم (بقدر ما

---

[67] عادل غنيم . ـــ محمد عزّة دروزة وحركة النضال الفلسطينيّ . ـــ القاهرة، 1987 . ـــ ص201

هي معروفة) إلى إضافات غير إسلامية مهمة وبالفعل فإن ادعائهم الإسلام قد وضع موضع الشك على نطاق واسع [68] غير أن نظرتهم إلى الحياة وطريقة حديثهم إسلامية بقوة إضافة إلى أن أصولهم العرقية لا تقل عروبة عن أي طائفة سورية أخرى » [69]. أما التركيب الاجتماعي عند الدروز فهو قريب مما رأينا عند المتاولة وخاصة عند النصيريين إذ « هم طائفة حافظوا على خضوعهم الصارم لدزينة من العائلات «النبيلة» وعلى عزلة غير مألوفة وكان الجميع ينفرون منهم وكان الطابع الدرزي قاسيا وغير ودي تجاه الأجانب وميالا للوحشية. غير أنه كذلك ذا قدرة على الولاء وعلى تحمل المشاق. ومن ناحية ثقافية ومع وجود تلك الطبقة الصغيرة المتكتمة من المطلعين دينيا، فإنهم احتلوا مع العلويين والبدو الموقع الأكثر تأخرا في سوريا» [70] ومن العائلات الشهيرة في جبل لبنان عائلات أرسلان وجمبلاط (وإن كان هؤلاء من أصل كردي) وتلحوق ويزبك... أما عائلة الطرشان فهي متنفذة في حوران التابعة لولاية سوريا.

أجوار الدروز الأخصام هم الموارنة بشكل رئيسي والموارنة ينتسبون إلى مار (القديس) مارون الذي عاش في القرن الخامس الميلادي :

« ففي القرن الخامس كان معظم سكان لبنان وسوريا قد اعتنقوا الدين المسيحي. وكانت اللغة السائدة هي السريانية. انفصل الموارنة عن الكنسية السورية بعد المجمع الخلقدوني 451. وأسسوا أديرتهم على نهر العاصي. فلما اضطهدوا في مطلع القرن السادس أخذوا يهاجرون لاجئين إلى جبال لبنان الشمالية ويكونون طائفة أثر عنها التضامن بين أفرادها وإطاعتهم لرؤسائهم الدينيين» [71].

عندما تأسست الدولة الأموية « أقام (معاوية الأموي) عند الساحل اللبناني قبائل عربية وفارسية مسلمة لحمايته من الغارات البيزنطية بينما قام تعاون بين سكان الجبل المسيحيين والبيزنطيين لمناوأة الحكم العربي (وأصبح) مسلمو الساحل اللبناني يعتبرون أنفسهم حماة الداخل العربي (بينما أصبح) مسيحيو الجبل ولاسيما الموارنة يرون أنفسهم في شبه عزلة عن الغرب الذي يشاركونه في المعتقد الديني ومحاطين بعالم إسلامي» [72]

---

68 توسعنا في تناول هذه المسألة في الفصل الثالث من القسم الثاني المتعلق بالعروبية الاسلامية

69 لونغريغ . ـــ سوريا ولبنان، ص 17

70 لونغريغ ـــ سوريا ولبنان، ص17

71 باسم الجسر ـــ ميثاق 1943 : لماذا كان وهل سقط ؟ ـــ بيروت، 1978.ـــ ص26

72 باسم الجسر ـــ ميثاق 1943 .ـــ ص28

هذا الاختلاف في الـولاء ازداد تعقيـدا أثنـاء الحـروب الصليبيـة بدخـول «آل معـن وشهاب السنّة إلى جنوب الجبل اللبناني واشتراكهم مع آل بحتر التنوخيين (الذيـن اقطعـوا بيروت والغرب حتى صيدا) في محاربة الصليبيين الأمر الـذي سـوف يعطيـهم دورا سياسـيا وطنيّا يعلو على الزعامة الطائفية(...) فتكّرس نفوذ آل شـهاب ومعـن وبحـتر وغـيرهم مـن العائلات المسلمة السنيّة كآل سيفا وعسّاف (الذيـن أقطعـوا السـاحل مـن عكّـار حتـى نـهر الكلب) وأسند أليهم أمر مراقبةالجبل وحماية الساحل من الغارات الصليبيّة» [73]

وعندما حكم المماليك مصر والشام قاموا بعدّة حملات عسكرية تأديبيـة في كسـروان « فإلى تلك الحقبة يجب العودة إذا أردنا الحديث عـن البنيـات والعنـاصر والمعطيـات الـتي تكّون لبنان اليوم. لقد أدّى اضطهاد المماليك للشيعة إلى نزوحهم عـن كسـروان ولجوئـهم إلى منحدرات السلسلة الشرقية فحلّ الموارنة محلّهم» [74]

إنّ فترة الحكم المملوكي هامة جدّا فأثناءها اعتنق أكثر شيعة المـدن السـاحليّة مثـل بيروت وطرابلس وصيدا المذهب السنّي خوفا من اضطهاد المماليك ممّا يسـمح بـالحديث عـن تقيّة مبرّرة أمّا من كـان منـهم في كسـروان فقـد اضطـروا إلى الـنزوح إلى منحـدرات السلسـلة الشرقية تاركين مجـالا حيويـا لتوسـع المـارونيين « بعـد أن ظلّـوا أكـثر مـن خمسـة قـرون محصورين في منطقة الزاوية ووادي قاديشا وجبال البـترون » [75] كمـا أنّ الاضطـهاد المملوكـي وضع حدّا لانتشار المذهب الدرزي.

أنهى العثمانيون في العقد الثاني من القرن السـادس عشـر حكـم المـاليك في مصـر والشام ومن ضمنه الجبـل اللبنـاني فـبرز دور آل معـن القحطـانيين الـدروز وحكمـوا منـاطق يسكنها الدروز والمارونيون وحرصوا تمكينا لإمارتهم على سـلوك سياسـة « لائكيّـة » تجـذب إليهم الموارنة (أهل الذمّة) فسمح لهم الأمير فخر الدين المعني الثاني (1590–1635) بركوب الخيل المطهّمة والتسلّح بالسيوف... وربط، بواسـطتهم، علاقـات طيّبـة بأوربـا وبالفاتيكـان خاصّة ولكّن هذا الأمير قتل بعد اعتقاله بالآستانة.

انقرضت العائلة المعنيـة سـنة 1697، لعـدم وجـود خليفـة ذكـر، ولكنّـها صـاهرت الشهابيين، وهؤلاء هم عرب قرشيون سنّيون قيسيون وقد اشتهر منهم حيدر شهاب «سفّاك

---

[73] باسم الجسر ـــ ميثاق 1943، ص 30

[74] باسم الجسر ـــ ميثاق 1943 ـــ ص31

[75]) باسم الجسر ـــ ميثاق 1943 ـــ ص31

الدماء» في الثلث الأول من القرن الثامن عشر، فهذا الأمير جمع حوله القيسية والمارونيين وبعض العائلات الدرزية اليمانية (عائلة أبي اللمع، عائلة جمبلاط ذات الأصل الكردي) ليوقع هزيمة نكراء باليمانية (عائلة علم الدين، التنوخيين) في وقعة عين دارة في العرقوب (1711) مما سبب هجرة مكثفة لليمانية (البيض كما يتسمون تميزا عن القيسية، الحمر،) نحو جبل حوران.

أما بشير الثاني الشهابي، معاصر محمد علي وحليفه وحليف فرنسا، فقد اشتهر بالقضاء على الجمبلاطية حليفة الأمس وعلى الأرسلانية شهرته بالتنصر علنا. وعندما أجبرته بريطانيا والسلطنة سنة 1840 على الاستقالة والنفي الذي مات فيه سنة 1850 بكاه شاعره الرومي الكاثوليكي حليف الموارنة ناصيف اليازجي بكاء مرا يذكر ببكاء الخنساء صخرا. ولسوف تكون هجرة الدروز الثانية نحو حوران عقب حرب 1860 الأهلية علامة على انقلاب موازين القوى في الجبل لصالح المارونيين والروم الكاثوليك انقلابا نهائيا وهذا هو ما يفسر نشأة القومية اللبنانية مباشرة بعد أحداث الستين.

فما يمكن أن ننهي به هذا الفصل، إذن، هو أن بداية أربعينات القرن التاسع عشر ستشهد نهاية الإمارة الشهابية في الجبل مما يترك المجال واسعا لتضخم دور البطريك الماروني.

ما ذا سيكون دور الروم الارثوذكس الذين يتمركزون أساسا في الكورة ؟ من السهل على القارئ أن يتصور هذا الدور الذي لا يمكن أن يكون إلا دورا توفيقيا، وسيشاركهم في هذا الموقف البروتستانت مما دفع كثيرا من الدراسات إلى أن تطلق على هذا الموقف الداعي إلى وحدة قيسية يمانية في الشام عبارة «الوحدة العربية» من دون أن تحدد مجالها أو مدى اتساعها وهو ما أدخل الاضطراب على تفكير كثيرين لم يتفطنوا إلى أصول هذه الدعوة والغاية التوفيقية منها فخلطوا بينها وبين دعوة ثلاثينات القرن العشرين التي تنسب عادة إلى ساطع الحصري.



الفصل الثاني

وأورقت الشدياقيّة فترة من الزمن



« لا أودّ أن أرى فروقا دينيّة بين رعاياي إلا عندما يدخلون المسجد أو البيعة أو الكنيسة ». هذه القولة التي تنسب إلى محمود الثاني (1809 ـ 1839) قبل موته بقليل تتضمّن قدرا كبيرا من الفلسفة العثمانية لأنها تعني تحوّلا في نظرة جزء من صنعة القرار في السلطنة إلى المجتمع وإلى العالم إذ تعوّض ثنائيّة المسلم والذميّ وثنائية دار الإسلام ودار الحرب بنظرة جديدة تقول بالاختلاف لا بالتناقض وهي بهذا القول تعارض على مستوى التشريع النظرة الإسلاميّة كما عبّر عنها الماوردي في «الأحكام السلطانية». فلقد قنّن هذا الفقيه النظم التي يجب أن تخضع لها الدولة الدينيّة المسيحيين واليهود فأحصى ستّة واجبات «واجبة » وستّة «مستحبّة» تبعا لخطورة ما يرتكبه هؤلاء. فالواجبات الستة الضرورية ينجرّ عن الإخلال بها نقض عهد الحماية التي يضمنها المسلمون لأهل الذمّة فيتعرّضون لإقامة الحدّ الأقصى (الموت) عليهم وهي :

- أحدها : أن لا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه ولا تحريف له
- الثاني : أن لا يذكروا رسول الله (صلعم) بتكذيب له ولا ازدراء
- والثالث : أن لا يذكروا دين الإسلام بذمّ له ولا قدح فيه
- الرابع : أن لا يصيبوا مسلمة بزنا ولا باسم نكاح
- الخامس : أن لا يفتنوا مسلما عن دينه، ولا يتعرّضوا لماله ولا دينه
- السادس : أن لا يعينوا أهل الحرب ولا يودوا أغنياءهم

فهذه الستة حقوق ملزمة فتلزمهم بغير شرط، وإنّما تشترط إشعارا لهم وتأكيدا لغليظ العهد عليهم، ويكون ارتكابها بعد الشرط نقضا لعهدهم» [1]

« وأمّا المستحبّ فستّة أشياء :

- أحدها : تغيير هيئاتهم بلبس الغيار وشدّ الزنار
- والثاني : أن لا يعلوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم
- والثالث : أن لا يسمعوهم أصوات نواقيسهم، ولا تلاوة كتبهم، ولا قولهم في عزير والمسيح.
- والرابع : أن لا يجاهروهم بشرب خمورهم، ولا بإظاهر صلبانهم وخنازيرهم
- والخامس : أن يخفوا دفن موتاهم ولا يجاهروا بندب عليهم ولا نياحة.
- والسادس : أن يمنعوا من ركوب الخيل عتاقا وهجانا، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير.

[1] أبو الحسن الماوردي . ـــ الأحكام السلطانية . ـــ بيروت، 1990 ـــ ص258

وهذه الستّة المستحبّة لا تلزم بعقد الذمة حتى تشترط فتصير بالشرط ملتزمة، ولا يكون ارتكابها بعد الشرط نقضا لعهدهم، لكن يؤخذون بها إجبارا ويؤدّبون عليها زجرا، ولا يؤدّبون إن لم يشترط ذلك عليهم» [2]

ولا يظنّنّ أحد، اعتمادا على ما اشتهرت به السلطنة العثمانية من تسامح دينيّ مقارنة بكثير من الكيانات السياسية ما قبل الرأسمالية الأخرى، أنّ ما عبّرت عنه «الأحكام السلطانيّة» لم يكن راسخا في السلوك العام. هذا الرسوخ هو الذي يفسّر بالذات أهميّة قولة محمود الثاني : فلقد كان المجتمع العثماني المسلم حتى هذه الفترة يعيش في عزلة عن كل ما كان يجدّ في أوربا المجاورة ولذلك بدا السلطان، على احتشام إطلالته عليها، رائدا في هذا المجال [3] فهو «أوّل من لبس الطربوش واللباس الإفرنجيّ على الزّي المعتاد (في أواخر حكمه) وأوّل من ركب عربة (فايتون) من سلاطين آل عثمان وقد كان السلاطين قبله يلبسون العمامة والجبّة ويركبون الخيل وفي عصره ظهرت أوّل جريدة في المملكة العثمانيّة [4] ويقال إنّه أذن بنقل رسمه بالزيت » [5]

وعندما بعث سنة 1827 بأربعة طلبة عثمانيين للدراسة في باريس لقي هذا القرار معارضة المحافظين [6]. وذلك رغم أن محمد علي والي مصر، التابع للسلطنة، سبق سلطانه في مثل هذه الإصلاحات وفي غيرها وقد يكون هذا هو أحد الأسباب التي دعت كارل ماركس

---

[2] الماوردي ـــ الأحكام السلطانيّة، صص259-260

[3] لقد خلف محمود الثاني سليم الثالث في الحكم، ويعدّ سليم الثالث، بالمفهوم الفضفاض للإصلاح الذي سننقده في مواضع أخرى، «مصلحا» ونحن نورد منشور سليم الثالث حول الثورة الفرنسية حتى يتبيّن القارئ التطوّر الحاصل «...إن الطائفة الفرنساويّة...هم الكفرة الطغاة والفجرة البغاة لا يؤمنون بوحدانيّة رب السماء والأرض، ولا برسالة الشفيع... بل تركوا الأديان كلّها، ويزعمون أن لا يهلكنا إلا الدهر... وما هي إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وليس وراء ذلك حساب ولا عقاب... نهبوا كنائسهم وأغاروا على قسوسهم ورهبانهم وزعموا أن الكتب التي جاء بها الأنبياء كفر صريح وليس القرآن والتوراة والإنجيل إلا زور وأقاويل...والذين يدّعون أنهم أنبياء كموسى وعيسى ومحمد وغيرهم ليس صحيحا... وما جاء على الدنيا نبيّ ولا رسول... بل هم مفترون على الخلق...والناس كلّهم متساوون بالإنسانيّة، متشاركون بالبشرية، ليس لأحد على أحد جزية... وعلى هذا الاعتقاد الباطل والرأي الهازل بنوا قواعد جديدة وقوانين أكيدة (يقصد حقوق الإنسان والمواطن) وهدموا قواعد الأديان وحلّلوا لأنفسهم سائر المحرّمات، وأفتنوا بين الملل (يقصد الأمم) وبين الملوك والدول، واتحدوا تحت راية الشيطان وبقيت سائر طوائف الإفرنج من جورهم في هرج ومرج...ثمّ اتصل فسادهم إلى الأمّة المحمّديّة...سلّطوا الأدنى على الأشرف وأعانوا ضعافهم على أقويائهم لأنّ إذا اضمحلّ حال الأقوياء هانت إبادة الضعفاء»(سامي الكيالي . ـــ الأدب والقوميّة في سوريا .ـــ القاهرة، 1969 ، صص 81-82 نقلا عن تاريخ الجزّار 125-126)

[4] أنشأها الانكيليزي تشرشل.

[5] جرجي زيدان . ـــ تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر ـــ بيروت، د.ت.،ص92

[6] Bernard Lewis.-Islam et laicité : la naissance de la Turquie moderne.- Paris, 1988 .- p.97

وهو يتحدّث عن إصلاحات محمد علي إلى أن يصفه بـ «الشخص الوحيد» الذي كان في وسعه أن يتوّصل إلى استبدال «العمامة المفتخرة» بـ«رأس حقيقيّ» وأن يصف مصر، تحت قيادته، بـ «القسم الوحيد» الذي كان ذا قوّة حقيقيّة آنذاك «في الإمبراطورية العثمانية» [7] وفعلا فإنّ محمّد علي لم يكتف بالإصلاح المادّي في مصر ولكنّه اجتهد في قبر الماوردية بما سلكه من سلوك يضمن التسوية بين المصريين المسلمين والمصريين الأقباط وهو سلوك يمكن للمرء أن يقرأ عند القبطي الاشتراكي سلامة موسى في «تربيته» تمجيدا له. وبهذا لا يكون محمود الثاني وهو يعلن عن التسوية بين رعاياه المسلمين وغير المسلمين من العثمانيين قد أتى ببدعة لم يسبقه إليها أحد.

ومع ذلك فكثير من الباحثين يذهبون إلى أنّه إنّما صرّح بما صرّح به استجابة لبريطانيا فيكتوريا وبالمرستون والاقتصادي ريكاردو أي لرغبة الانفتاح الاقتصادي والحقوقي التي تخدم مصالح هذه الدولة السبّاقة إلى التصنيع والباحثة بنهم منقطع النظير، على قلّة عدد سكّانها آنذاك [8] عن أسواق لبضائع رأسمالييها والتي ناصرته على واليه المتمرّد محمد علي شأنه في ذلك شأن ابنه عبد المجيد (1839–1861) الذي خلفه وهو في سنّ السادسة عشرة والذي لقّبه فلا ديمير لوتسكي بـ «المصلح رغم أنفه» [9]. وأهمّ دليل على ما يذهبون إليه الاتفاقية التجارية البريطانية العثمانيّة التي وقّعت منذ 1838 وألغيت بمقتضاها الاحتكارات وسمحت لكلّ تاجر بشراء كل المنتجات على امتداد الإمبراطورية وحدّدت الضرائب الجمركيّة بـ 5 % على الاستيراد و 12 % على التصدير و 3% على الترانزيت بل أصبح التجّار الأجانب بمقتضاها «يدفعون رسوما جمركية تفرض على بضائعهم مرّة واحدة عند دخولها البلاد فقط أمّا التجار المحليّون فكانوا يدفعون الرسوم مرّات عديدة أي كلّما مرّت بضاعتهم في دوائر الجمارك الداخليّة العديدة وحين نقلها إلى إقطاعيّة أخرى» [10]

فاتفاقيّة مثل هذه بين أكبر قوّة صناعيّة في العالم وسلطنة زراعيّة وحرفية تقليديّة لا يمكن، كما يمكن لأضعف الناس تكوينا اقتصاديًا أن يتصوّر ذلك بسهولة، إلاّ أن تقود إلى موت الحرف وإفلاس الحرفيين العثمانيين المسلمين في أغلبهم ونموّ طبقة عثمانيّة صغيرة أغلبها من غير المسلمين (يونانيين وأرمن ويهود وشوام مسيحيين...) تمتهن الوساطة التجاريّة بين أوربا الغربيّة والسلطنة وتستند فكريًا إلى مثقفين يوجزون قولة محمود الثاني

---

[7] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية، صص 74 — 75

[8] كانت أنكلترة وبلاد الغال تعدّان سنة 1801 تسعة ملايين من السكّان ومع ذلك فقد توجّس مالتوس (1766–1834) خيفة من تكاثر السكّان تكاثرا يزيد على تكاثر إنتاج «الخيرات»

[9] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية، ص152

[10] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية، ص 22

الطويلة في العبارة القصيرة والشهيرة «الدين لله والوطن للجميع». لقد بدت تنظيمات 1839 وكأنّها إصلاحات تهدف إلى تحقيق التلاؤم بين الوضع الاقتصادي الجديد وبين التشريع إذ يحتاج الانفتاح الاقتصادي أي فلسفة التبادل الحرّ إلى تعديل النظرة التقليدية إلى العالم وتعويض ثنائيّة دار الإسلام ودار الكفر وثنائيّة المسلم والذمّي بمفهوم جديد يقوم على فكرة «الأمم الصديقة» ويقوم على فكرة « الأخوّة» الماسونيّة ومن هنا تصبح عبارة محمود الثاني تعبيرا عن هذا المسعى التوفيقيّ.

ألا يوجد مسلمون اقتنعوا بهذا الاختيار سعيا منهم إلى « الإصلاح» ؟ لقد وجدوا وإن كانوا قلّة قليلة، وأشهرهم مصطفى رشيد باشا (1800 – 1858) وزير الخارجيّة ثمّ الصدر الأعظم. فلوتسكي مثلا يرى أنّ «المبادر لاتّخاذ الإصلاحات الجديدة (هو) رشيد باشا وزير الشؤون الخارجية ذو التفكير الحرّ و«النزعة الغربيّة» وكان برنامجه متواضعا إلى درجة ما إذ لم يمسّ أسس الإنتاج الإقطاعي وحافظ على سلطة السلطان المطلقة. ومن الناحية الاجتماعية يمكن اعتبار البرنامج محاولة للتوفيق بين السلطة الإقطاعية ذات الطابع الديني التي ولّى زمانها من جهة والبورجوازية التجاريّة النامية والملاّكين الأحرار من جهة ثانية» [11]

إنّ لوتسكي وهو يصف مصطفى رشيد باشا ينطلق من نظرة ماركسيّة راديكاليّة فهو يقصد بـ «النزعة الغربية» ميل مصطفى رشيد والقوى التي تدعمه إلى سياسة كوبدن Cobden (1804 ـ 1865) وإلى تفكير ريكاردو Ricardo (1772 ـ 1823) أحد ممثّلي مدرسة آدم سميث Adam Smith (1723 ـ 1790) الشهيرين ولذلك لا نجد مثلا عند وليّ الدين يكن، الموالي لبريطانيا، إلى حدّ أنّه سمّى ابنته فيكتوريا، و الذي يغلّب «البناء الفوقي» على ماعداه هذا النفور من سياسة بريطانيا إذ يصف مصطفى رشيد باشا بـ «أن أبا الحرية وصاحبها الأمير الجليل المرحوم مصطفى فاضل باشا، [12] نال الشرف وحده في مجاهدة الاستبداد فكان هو ورشيد باشا قطبي المجد في الملك العثماني» . [13]

ويحسن في نظرنا، أن نورد جزءا من نصّ خطبة الكلخانة التي ألقيت في وجهاء القوم والسفراء الأجانب وممثّلي التجار والتي أعلنت عن إصلاحات 3 نوفمبر 1839 لأنها، ما من شكّ في ذلك، من صياغة الصدر الأوّل أو كتبت بناء على توجيهاته :

[11] لوتسكي ـــ تاريخ الأقطار العربيّة، ص147

[12] (1830–1875) ابن القائد المصري إبراهيم باشا واخو الخديوي اسماعيل . ماسونيّ شهير أسّس جمعيّة العثمانيين الفتيان وكان على خلاف مع خليفتي مصطفى رشيد باشا، فؤاد (1815–1869) وعالي (1815 – 1871).

[13] ولي الدين يكن ـــ المعلوم والمجهول ـــ ص35

« يعلم العالم كله بأن التعاليم القرآنية وقوانين الإمبراطورية كانت قواعد محترمة في السنوات الأولى من عهد الإمبراطورية العثمانية وبهذا تزايدت قوة وسطوة الدولة وتمتع جميع رعاياها دون استثناء بأقصى الرخاء والنعم (...) في خلال المائة والخمسين سنة الأخيرة [14] كف الناس، تحت عوامل وأحداث مختلفة، عن التمسك بالقوانين المقدسة والقوانين المنبثقة منها [15] فحل الوهن والإملاق في الإمبراطورية محل القوة والرخاء » [16].

بعد الإقرار بوضع السلطنة المتردي والتأريخ لمسيرة هذا التردي يتعرض البرنامج الإصلاحي للوسائل الكفيلة بتغيير هذا الوضع فإذا هي وسائل شاملة تتناول كل مجالات الحياة العامة باستثناء ما يتصل بمنزلة الخليفة :

المجال السياسي : (صيانة حياة الرعايا وشرفهم صيانة كاملة)

المجال الديني : (المساواة بين الرعايا على اختلاف دياناتهم وطوائفهم)

المجال الإداري: (توظيف الأكفاء من الروم والأرمن وسائر المسيحيين في الباب العالي المؤلف من دواوين الصدارة العظمى ووزارتي الداخلية والخارجية).

المجال القضائي : (إصدار تشريعات جنائية وتجارية ومدنية جديدة وإجراء المحاكمات علنا إذ «سيحاكم كل متهم علنا وفق شريعتنا الإلهية. وبعد انتهاء التحقيق والاستنتاج وحتى قبل إصدار حكم صحيح لا يحق لأي أحد أن يقتل آخر سرا أم علنا بدس السم له أو بأي وسيلة أخرى».

المجال العسكري : (إدخال التجنيد العسكري العام والدعوة إلى الجندية بانتظام وتخفيف مدة الخدمة العسكرية إلى أربع أو خمس سنوات وتحديد عدد من يدعون إلى الجندية من الأقاليم بنسبة عدد السكان وفصل السلطة المدنية عن السلطة العسكرية وتحديد واجبات الولاة والقائمقامين الذي يديرون الولايات والسناجق حتى يصبحوا موظفين يمكن تغييرهم)

المجال المالي: (ضمان طريقة صحيحة لتوزيع الضرائب وجبايتها وإلغاء جباية الأتاوات ونظام بيع الوظائف الذي آل إلى الابتزاز كالالتزامات حتى لا تعود جبايتها من اختصاص باشوات الأقاليم بل تعود إلى جباة خصوصيين خاضعين مباشرة للمصلحة المالية المركزية).

أما الفلسفة الاقتصادية التي دفعت إلى اتخاذ هذه القرارات فهي ضرورة صيانة الملكية الخاصة «سيحوز كل شخص ما شاء من الممتلكات الخاصة ويتصرف بها بحرية تامة

---

[14] نلاحظ التأريخ لتراجع الامبراطورية بفشل حصار فيينا سنة 1683

[15] يلاحظ هنا تشطين الاجتماعي وتبرئة السياسي وهذا هو أكبر مأخذ للمعارضة العثمانية على مهندسي التنظيمات

[16] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية، ص 148

دون عائق أي كان ومثلا لن يحرم ورثة الجناة من حقوقهم الشرعية ولا تصادر ممتلكات الجاني»[17]

علق لوتسكي على هذه الإصلاحات في لغة ماركسية عارية :

« تعهد بيان الكلخانة بإيجاد الظروف للتملك البورجوازي ومنح هذا الضمان لكافة الرعايا بغض النظر عن أديانهم وكان لذلك أهمية بالغة إذ كانت البورجوازية في الإمبراطورية تنتسب إلى قومية أخرى وتدين بالديانة المسيحية المضطهدة كالأرمن واليونانيين في تركيا نفسها [18]والأرمن والعرب المسيحيين في سوريا والموارنة في لبنان والأقباط في مصر وغير ذلك» [19] لو أردنا أن نلخص ما أقره خط الكلخانة لقلنا إنه ضمن في سلطنة تقليدية ما قبل رأسمالية مقومات الحضارة الرأسمالية الثلاثة : قدسية الملكية وأولوية الكفاءة (ويدخل ضمنها الضرائب العادلة) وفكرة المساواة بالمعنى الحديث للكلمة لا بمعنى قريب من مفهوم التسامح الإسلامي. ولكنه أهمل مقوما أساسيا هو «تطويق السياسي» وكبح جموحه وهذا الإهمال في حد ذاته، كان المولد لمعارضة العثمانيين الفتيان.

كيف كانت نتائج هذا الانفتاح الاقتصادي ؟

« فتح تشميل (كذا !) المعاهدة التجارية المعقودة بين أنكلترة وتركيا عام 1838 على مصر وسوريا إمكانية كبيرة لدخول بضائع بريطانية والدول الرأسمالية الأخرى في أسواق الأقطار العربية وازداد استيراد البضائع الأنكليزية وحدها إلى الإمبراطورية العثمانية بين الأعوام 1840 ـ1850 حوالي ثلاث مرّات (...) وأدّى الاستيراد المتزايد للبضائع الأوربية إلى انهيار المراكز الصناعية القديمة وتخريب الحرف والصنائع المنزليّة كما أعاق تطور المعامل اليدويّة (المانيفاتورة) الوطنيّة والإنتاج الصناعيّ الذي لم يستطع مقاومة مزاحمة الإنتاج المصنعي الأوربي. وإلى جانب هذا أدّى تطوّر التجارة الخارجية إلى نموّ المدن التجارية وإلى توطيد البورجوازية الكومبرادورية ونشّط هذا التطوّر توسيع طرق المواصلات (كفتح قناة السويس وإنشاء مرفإ الإسكندرية وشقّ طريق بيروت ـ دمشق). وتحت ضغط الرأسمال الأجنبي اتخذت الزراعة في الأقطار العربية سمة الإنتاج البضائعي إذ اختصت أكثر فأكثر في إنتاج المحاصيل البضائعية القليلة العدد كالقطن وقصب السكر في مصر والقطن والحبوب والصوف في سورية وفلسطين وخامات الحرير في لبنان [20]ومع هذا لم يكن نشوء الاقتصاد

---

[17] لوتسكي .ـــ تاريخ الأقطار العربية، ص 148 - 150

[18] تتحفّظ هذه الدراسة إزاء استعمال تركيا للحديث عن السلطنة تحفّظها من استعمال لفظ العالم العربي في كل الفترة موضوع الدراسة وستتّضح أسباب هذا التحفّظ بمرّ الفصول.

[19] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية، ص 149

[20] تقوم نظرية آدم سميث الليبراليّة المؤسّسة على فكرة التنافس على تقسيم العمل والتخصّص وبذلك ينمــو الإنتــاج الشخصي نموّا لا مثيل له وهنا نرى تطبيقا لهذا المذهب على أمم كاملة

البضائعي مصحوبا هنا بتطوّر الاقتصاد الرأسمالي إذ وقع الفلاح في حالة تبعيّة للسوق الرأسماليّة العالميّة محافظا في الوقت ذاته على تبعيته للإقطاعي. وتم انضمام الأقطار العربيّة إلىالسوق الرأسمالية العالميّة على أساس تحويلها إلى ملحق يزوّد الصناعة الأوربية بالخامات الزراعية [21]أمّا العلاقات الاقتصاديّة فأنشئت على أساس التبادل غير المتكافئ وكانت بحدّ ذاتها مظهرا لاستغلال الأقطار العربية من جانب الرأسمال الصناعيّ» [22].

لخص لوتسكي، في نظرنا أول خطوة لعولمة الاقتصاد بمبادرة من بريطانيا، هذه العولمة التي انخرطت فيها السلطنة العثمانية وأجبرت عليها بلاد فارس وفرضت على الصين إثر حرب الأفيون. وكما سيظهر البهائيون في فارس فيدعون إلى تجديد جذريّ وصل حدّ الدعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة فسيظهر مصطفى رشيد باشا وأتباعه مثل شناسي [23] ونامق كمال [24]وغيرهما ممّن يرون في تطويق السياسيّ حلّ كلّ مشاكل السلطنة. على أنّ هؤلاء الأتباع كانوا قلّة قليلة وكانوا لا يرون ما يحدث، نتيجة هذا الانفتاح الاقتصادي، في أعماق السلطنة بداية من البوسنة وصولا إلى جبال النصيريين وفي كل هذه المناطق لم يكن المسلمون مؤهّلين تاريخيًا للأخذ بنظرة جديدة إلى الأشياء قوامها قداسة الملكيّة الفرديّة وفكرتا الكفاءة والمساواة. فنحن لو جارينا عزيز العظمة وفواز طرابلسي في مقال ممتع نشراه سنة 1995 في مجلّة «الناقد» تحدّثا فيه عن الشدياق (1801 أو 1804 – 1887) ووصفاه بـ «صعلوك النهضة» لإحساسهما بتفرّده[25] لوصفنا مصطفى باشا وشناسي ونامق كمال كذلك

---

[21] قامت نظرية «الاكتفاء الذاتي» الاقتصادية الألمانية (ليست) على رفض مبدإ التبادل الحرّ بسبب تخلّف الدول الألمانية صناعيا عن بريطانيا. ولقد حاول محمد علي في مصر أن ينهج النهج نفسه

[22] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربيّة، ص 147

[23] ابراهيم شناسي (1828–1871) وصفه برنارد لويس بـ «المتغرّب الصرف» تزعّم المدرسة الأدبية الحديثة . وأسس خاصة «تصوير أفكار» (1861)، كان له تأثير كبير في نامق كامل

[24] نامق كامل (1840– 1888) ولد في عائلة أرستقراطية وتأثّر بابراهيم شناسي تولّى إدارةتحرير «تصوير أفكار» بعد هجرة صاحبها إبراهيم شناسي سنة 1865 إلى فرنسا. هاجر هو كذلك إلىاوربا بعد تضييق سلطنة عبد العزيز الخناق على المجلّة سنة 1867 وعاش في المهجر (لندرة باريس، فيينا) ثلاث سنوات، ينشر الجرائد المعارضة ويدرس القانون والاقتصاد ويترجم للعثمانيّة بعض المؤلفات الفرنسية. عاد إلى اسطامبول سنة 1871 وواصل نشاطه السابق ثمّ عرض سنة 1873 مسرحية بعنوان «وطن» كانت سببا في اعتقاله ونفيه إلى قبرص مدة ثلاث سنوات (1873 – 1876). وعندما وقعت بعبد العزيز الواقعة وقع السماح له بالعودة إلى اسطامبول فساهم في صياغة دستور 1876 ولكن كان من نتائج انقلاب عبد الحميد على الدستور امتحان هذا العثماني الفتى من جديد فقضّى بقية حياته إمّا في الاعتقال أوالنفي. ألّف روايات تاريخية وترجم بعض كتابات روسو ومنتسكيو وباكون وفولني وكوندورسيه إلى التركيّة العثمانية.

انظر: Encyclopédie de l'Islam, nouvelle éd. - Paris - Leiden, 1991,TIV, pp.908 - 912.

[25] عزيز العظمة . ـــ« صعلوك النهضة »(بالاشتراك مع فواز طرابلسي)، مجلّة الناقد، جانفي، 1995، عدد 79

بالوصف نفسه لأنهم كانوا، جميعا، وإن بدرجات متفاوتة « ذوي نزعة غربيّة» في سلطنة قائمة على الأسلحة الضرورية في المجتمعات التقليديّة :

«الجنديّ المنتصب والبيروقراطيين القاعدين ورجال الدين الساجدين والوشاة الزاحفين» وكانوا يعيشون أحداثا جسيمة لا يتمكّنون ، غالبا، من فهم أسبابها أو السيطرة عليها إذ ما أن أقرّ مهندسو التنظيمات بعضا منها حتى اضطرّت السلطنة إلى مجابهة حرب القرم واللجوء إلى الاقتراض الخارجي لأوّل مرة في تاريخها وكان عليها نهاية هذه الحرب أن تصدر، اعترافا بالجميل لحماتها الأوربيين الغربيين من نيكيتا الأول، «الخط الهمايوني» الملزم لها دوليّا :

« أعطت حماية أنجلترا (وفرنسا) السلطنة العثمانية الفرصة لمزيد إحكام الطوق الاقتصادي والسياسي علي السلطنة فاضطرّ عبد المجيد أن يصدر في 18 فبراير 1856 (...) بيانا ساميا جديدا أو خط هما يون قبل عقد الصلح بقليل وتحت ضغط الدول الأوربية. وأعادت هذه الوثيقة وثبتّت شكليّا المبادئ الأساسية الواردة في بيان الكلخانة السلطاني مواصلة سياسة التنظيمات. إلا أن الأمر لم يكن كذلك في الواقع فخلافا للبيان السلطاني («خط شريف») عام 1839 اعتبر « خط همايون» عام 1855 من قبل الدول كالتزام دولي، وهذا ما ورد في المادة التاسعة من معاهدة باريس التي عقدت في 30 آذار مارس 1856. وفعلا لم يكن باستطاعة السلطان إلغاؤه و لا تغييره بدون موافقة الدول. فإنّ البيان الأول حرم الدبيلوماسية الأجنبية من أية ذريعة للتدخّل في شؤون الإمبراطورية العثمانية فكان البيان الثاني قبل كلّ شيء وسيلة لمثل هذا التدّخل».[26] سنة 1860 ستتدّخل فرنسا عسكريّا في جبل لبنان، بموافقة دوليّة فلا يكون بإمكان السلطنة حتى الاحتجاج على هذا التدخل في شؤونها الداخليّة وسنرى أن من بين أسباب انشطار المعارضة العثمانية إلى عثمانيين فاضليين صباحيين ائتلافيين وعثمانيين مدحتيين رضاويين اتحاديين الموقف من قضية التدخّل الأجنبيّ إذ كان الأوائل يذهبون إلى حدّ المطالبة بتدّخل أوربا الغربيّة لضمان تطبيق التنظيمات وكان خصومهم يرفضون مثل هذا التدّخل رفضا باتا.

هل كان مهندسو التنظيمات وأتباعهم من المفكرين يربطون بين الميتافيزيقي والطبيعيّ، بين السياسي من ناحية والاجتماعيّ والاقتصاديّ من ناحية ثانية ؟ وإن كانوا يفعلون ذلك فما هو مدى هذا الربط؟

إنّنا نجيب من دون تردّد عن السؤال الأوّل بنعم ذلك أن خمسينات القرن التاسع عشر وبالذات حرب القرم وبداية استدانة السلطنة، ولدت حساسية فكريّة تردّ أسباب الخلل في السلطنة لا إلى العامل الخارجي وحده (السببيّة العموديّة) ولكن كذلك إلى عامل

---

[26] لوتسكي.ـــ تاريخ الأقطار العربية، صص 159 - 160

داخليّ (السببيّة الأفقية) هو الخلل في العلاقة بين الدولة والمجتمع. وأشهر من كان يمثّل هذه الحساسية ثلاثة ساسة ومفكّرين : فارس الشدياق الذي نشر «الساق على الساق» في باريس، نهاية حرب القرم (1855) ولم يتمكّن على نقده الشديد لعلاقة الدولة بالمجتمع من تحديد مسؤول وحيد عن وضع السلطنة المتردّي والأمير مصطفى فاضل الذي مال عن الشدياق فجرّم أكثر منه العامل الداخليّ من دون أن يدعو، لأرستقراطيته، إلى التغيير العنيف وأحمد مدحت باشا الذي جرّم، هو أيضا، العامل الداخليّ السياسيّ ولكنّه اختار العنف وسيلة للتغيير ممّا سيقرّبه أكثر من غيره من العثمانيين الاتحاديين الذين سيتبنّون تراثه عند استيلائهم على الحكم في أفريل 1909.

هذا الاختلاف بين أنصار التنظيمات يفرض علينا أن نتوقّف عنده لأنه هو مفتاح فهم ما سيلي من فصول في هذا الكتاب.

لقد أشرنا قبل قليل إلى ما كتب العظمة وطرابلسي عن «صعلوك النهضة »، فارس الشدياق. وهما قد عنيا بـ «الصعلكة» معناها المحبّب عند أهل اليسار بصفة عامّة أي «اللاامتثاليّة » والمحبّب عند أهل الأدب بصفة عامّة أي « التفرّد ».ونحن لا نذهب في هذه المسألة مذهب هذين الباحثين لأننا، ببساطة، ندرج تفكير الشدياق ضمن تيّار كامل ظهر في السلطنة العثمانية أثناء حرب القرم وبعدها وكان، رغم اختلاف دعاته ووسائل تعبير، يصرّ على تجذير قولة محمود الثاني في الواقع العثماني وإثرائها. هذه القولة تتضمّن، بمعنى ما، ما تضمّنته قولة الشدياق « تغيير الديانات لا يسلب الإنسان محامده »[27] فلا جدّة إذن، فيما كتب الشدياق، وهو الذي عاش في جبل تعوّد عدد من قادته وطوائفه أن يغيّروا أديانهم وطوائفهم، من دون إحساس شالّ بالتأزم الروحيّ، حول مسألة الأديان. ومن يراجع ما تقوم عليه الماسونيّة من تعال على الأديان المخصوصة فسيلاحظ أنّ فكرة التسامح قديمة قدم الماسونية التي يطلق عليها اليسوعيون عبارات ما أقربها من عبارة « بيعة الشيطان ». وعلى العكس من فقدان الجدّة في هذه المسألة بالذات فإنّ الشدياق يمتاز، في نظرنا، بتناوله الرشدي والسبينوزي (نسبة إلى سبينوزا Spinoza) لقضية العلاقة بين الله والطبيعة وقياسا إلى ذلك لعلاقة الدولة بالمجتمع والزوج بالزوجة والمعلّم بالتلميذ...[28] في هذا الموضوع، لا نعرف مفكّرا عثمانيّا تناول هذه المسألة بمثل ما تناولها به الشدياق حتّى أنّنا نكاد نستحضر ونحن نقرأ «الساق على الساق»، ومن دون إسقاط نمقته أشدّ المقت، الجملة الرشديّة العميقة

---

[27] أورد ذلك عزيز العظمة وفواز طربلسي في مقاليهما :« أحمد فارس التدياق صعلوك النهضة»

[28] تناولنا هذه القضية، مطبّقة على اختلاف التفكير بين محمد عده وفرح أنطون، في «المَلَكُ والبهيمة، أو الدولة والمجتمع من محنة ابن رشد الى خصومة محمد عبده وفرح أنطون»، تونس، مركز النشر الجامعي،2000

الدلالة « كلّما كانت المعرفة بالصنعة أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ»[29]. ففي عبارة ابن رشد رفض لثنائية الله والطبيعة وفيها تبرئة للطبيعة وفيها إن قسنا ذلك إلى علاقة الدولة بالمجتمع تبرئة للمجتمع ودعوة إلى دراسته دراسة تمكن من فهم السياسيّ على حقيقته. وكلّ تفكير الشدياق ينبني، في نظرنا، على هذه الفكرة النواة. ولا يمكن أن يتحقق كلّ ذلك إلا بفحص الظواهر فحصا داخليًا والحذر، كل الحذر، من المظاهر التي انبنت عليها النظرة التقليديّة إلى الله والطبيعة وإلى الدولة و المجتمع. ففي ما يتعلق بالنظرة إلى علاقة الله بالطبيعة شحبت في « الساق على الساق » الثنائية التقليدية التي تجعل من هذه العلاقة علاقة قديم (الله) بمحدث (الطبيعة) وعلاقة كامل (الله) بفاسد (الطبيعة) لتحلّ محلّها علاقة جديدة أقلّ تناقضا وتناكرا، علاقة برّئت فيها الطبيعة ممّا ألصقته بها النظرة التقليدية الثنائية من صفات الانفعال والفساد بل كادت هذه الطبيعة تصبح عند الشدياق الشرط المبّرر لوجود الله.

تبدو هذه النظرة «الماديّة» واضحة في مقطوعة شعريّة ركيكة العبارة ثريّة المضمون نظمها (البسيط).

وما تكون لذّة عن فكر	إذا تحقّقت ولا عن ذكر
وإنّما ذا هوس قد يجري	في خاطر المغفّل المغترّ
فهل تصوّر الشفاء يبري	ذا مرض أمرض منذ شهر
وهل لمن يبرد وقت القرّ	دفء بتذكار أوان الحرّ[30]

تتحدّث المقطوعة عن اللذة (الطبيعة) الآن هاهنا في الأرض وعن وسيلتين لإشباع الرغبة الإنسانية في امتلاك هذه اللذة = وسيلة تقوم على «معقوليّة» أفقها الأبعد الطبيعيّ والجسدّي والواقعيّ كما يدلّ على ذلك (الإحساس بغياب اللذة) لفظا « المرض والقرّ» ووسيلة تقوم على «معقوليّة» تتّسع فتدخل في أفقها المطلق كما تدلّ على ذلك ألفاظ «فكر وذكر وهوس وغفلة واغترار وتصوّر وتذكار»، واللذة الآن هاهنا من مرادفاتها : الطبيعة والمجتمع والجسد والغرب...

فبأي المعقوليتين يجب أن يأخذ المرء ليحصل التوافق بين الغاية الحسية والوسيلة المتوخاة لتحقيق هذه الغاية ؟ كل المقطوعة تدل على أن «المغفل المغتر» وحده يقول بـ «التذكر » (الماضي) وسيلة للشفاء من « المرض » (الحاضر).

---

[29] أبو الوليد بن رشد . — فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . — بيروت، 1982 . — ص 13

[30] فارس الشدياق . — الساق على الساق فيما هو الفارياق . — باريس، 1855 . — ص142

ويتضح معنى هذه المقطوعة بشكل أفضل من خلال ما أورد الشدياق في الموضوع نفسه نثرا : «زعم الشيخ (ولنفهم من الشيخ المغفل المغتر الآخذ بالنظرة التقليدية) أن اللذة تكون عن الفعل والتصور معا بخلاف الألم . فإن الفكر لا يقع منه موقعا وأنه كان إذا امتثل خودا يداعبها وتداعبه هزته نشوة طرب مال بها سريره ومركبه وكلكله ومنكبه. بيد أني ارتبت في كلامه في هذا المحل وقلت = سبحان الله لا بد لكل مؤلف من هفوة وإن جل وذلك أني لما تصورت الشخص المتوهم والناعس والمتثائب وأنا متناوم لمن يغنني التصور عن الفعل نقيرا ولا وجدت فيه لذة لا قليلا ولا كثيرا. على أني أذهب إلى ما ذهب إليه بعض المجانين من أن لذة اليوم لا تكون قبله ولا معه ولا بعده النائمين» [31].

تحددت ملامح « الغاية » الطبيعية وهي اللذة هنا أكثر بل اتخذت الطبيعة شكل « الخود ». وعاد الشدياق إلى التساؤل عن كيفية «امتلاكها» أيكون ذلك بـ «الفعل» أم « بالفعل والتصور معا » ؟. سمة الحضارة الرأسمالية الغربية الحديثة الأساسية هي القول بالفعل. ولقد عبر عن هذه الروح الانكليزي والترالي Walter Raleigh(1554–1618) عندما كتب = « من سيطر على البحر سيطر على تجارة العالم، ومن سيطر على تجارة العالم سيطر على ثروات العالم، ومن سيطر على ثروات العالم سيطر على العالم نفسه» [32] وعبر عنها الشدياق في « الساق على الساق » أثناء مقارنته بين « تجار الأفرنج » و« فلاحي بلادنا » « التجار من الإفرنج على ثروتهم وغناهم أشقى الناس من فلاحي بلادنا فنرى التاجر منهم يقوم على قدميه من الصباح إلى الساعة العاشرة ليلا» [33] لأنه « معلوم أنه كلما كثر شره الإنسان ونهمه كثر نصبه وكده وهمه » [34] فالتاجر من الافرنج « يقتحم القفار ويخوض البحار في طلب الأزاد (سبب العيش أو ما تسبب في رغده)» [35]

إنه التاجر الرأسمالي الذي آمن بإنجيل جديد لخصته قولة المفكر والسياسي الانكليزي سالف الذكر وبرع في وصفه الفرنسي بلزاك وقاومه (طبقة) كارل ماركس. وقد نستغني عن الإشارة إلى أن الشدياق لا يتحدث وهو يصف التاجر الغربي عن رأس مال عاطل (التصور والتذكار) وإنما يتحدث عن نظام اقتصادي جديد قوامه المنافسة القاتلة (امتلاك الخود قسرا) فعلاقة الإنسان الواقعي بالطبيعة (الخود) هي، إذن، علاقة صراع فيها اللذة وفيها الألم. والطبيعة في هذه الحالة لمن يملكها «غلابا» فليس بإمكانها أن

---

31 فارس الشدياق . ــ الساق على الساق، ص142

32 Roland Marx.-Histoire du Royaume Uni.-Paris, 5ème éd.,1967.-p.109

33 الشدياق . ــ الساق علىالساق، ص 97

34 المصدر السابق، ص97

35 المصدر السابق، الصفحة نفسها

«تتوهّم وتنعس وتتثاءب » لأن علاقتها بالإنسان الواقعي والفاعل محكومة بالحركة (حركة الإنسان طالب اللذة الفعليّة وحركة الخود) لأنهما في نهاية الأمر (الإنسان والطبيعة) من جنس واحد أي هما محكومان بقانون الحركة. أمّا سمة الحضارة التقليديّة في السلطنة العثمانية فهي القول بـ «أن اللذة تكون عن الفعل والتصوّر معا». وإذا كان الشيخ قد ذكر أنّهاتقول هي أيضا بـ«الفعل» فكثير من القرائن في حديثه تدلّ على أن قوله هذا إنما هو ضرب من ضروب البلاغة الذي يتشبّث بالطباق وهو دليل جديد على ثنائية الله والطبيعة والسماء والأرض والروح والجسد والشيخ والخود بدليل هذا التوسّع في وصف العلاقة الجنسيّة الوهميّة بين الشيخ والخود = «إذا امتثل خودا يداعبها وتداعبه هزّته نشوة طرب مال بها سريره ومركبه وكلكله ومنكبه ». ما من حديث للشدياق في «الساق على الساق» عن علاقة الإنسان بالطبيعة لا يذكّر بعلاقة الشيخ بالخود من ناحية وبعلاقة البورجوازي الغربي بها من ناحية ثانية وإليك أمثلة على ما نزعم ابتداء من أعلى السلطات في السلطنة وصولا إلى أدناها (القسّ والزوج والمعلّم) تشترك في وهم امتلاك الخود (الثروة، العلم، الجسد...)=

«مولانا السلطان (يقصد عبد المجيد مصدر التنظيمات) أدام الله دولته أقطع لامرتين في أرض إزمير إقطاعات عظيمة ولم يسمع عن ملك من ملوك الإفرنج أنّه أقطع شاعرا عربيا أو فارسيّا أو تركيّا مقدار جريب واحد في أرض عامرة ولا غامرة»[36]

من الذي يملك الخود (الطبيعة)؟ السياسي البورجوازي الفرنسي لامرتين أم الشيخ التقليديّ عبد المجيد امتلاكا بالفعل ؟ ومع ذلك فقد دفع «الوهم» عبد المجيد إلى الإحساس بأنه « قادر» على العطاء والمنع. ومن الذي يمكنه أن يفهم الكرم في حالة السلطان عبد المجيد والبخل في حالة ملوك الإفرنج بمعنييهما التقليديين أي باعتبارهما صفتي مدح وذمّ ؟ إن الأقرب إلى الظنّ هو أنّ بخل البورجوازية هنا أصبح معناه قريبا من معنى « الاقتصاد » و«حسن التدبير» إذ لا يعقل أن يجود من يعرف مقدار الجهد المبذول من أجل تحقيق التوازن في ميزانية الدولة بما يمكن أن يحدث خللا فيها. فكرم السلطنة الضعيفة التي احتاجت إلى عون بريطانيا لحماية ممتلكاتها من تهديد الوالي المصري محمّد علي والتي كثيرا ما كانت تعمد إلى مصادرة أملاك بعض رعاياها لسداد نفقاتها أصبح معناه قريبا من معنى «التبذير» و«الهوس».

« إنّ وجود الطنابير في الجبل عزيز جدّا(...) فإنّ صنعة الألحان والعزف بالملاهي يسم صاحبها بالشين لما في ذلك من التطريب والتصبّي والتشويق. والقوم هناك يغلون في الدين ويحذرون من كلّ ما يلذّ الحواس لذلك لا يشاؤون أن يتعلّموا العزف والغناء بإحدى آلات الطرب أو يستعملوها في معابدهم وصلواتهم كما تفعل مشائخ الإفرنج خشية أن يفضي

[36] الشدياق،الساق على الساق ص103

بهم ذلك إلى الإلحاد فعندهم أن كلّ فنّ من الفنون اللطيفة كالشعر والإيقاع مثلا والتصوير مكروه »[37]

لو حذف المرء ما يشير إلى الموقع الجغرافي وأمكنة العبادة لظنّ القارئ أن الأمر يتعلّق بالوهابيين في نجد فما الذي يميّز في حقيقة الأمر بين رجال الدين في الجبل اللبناني ورجال الدين في الصحراء ؟ أهو الدين كما يذهب إلى ذلك من لا يقولون بنظرة الشدياق إلى الأشياء ؟ أم هو الموقف من الخود (الجسد والحواس)؟

يتوهّم كل من رجال الدين في الجبل وفي نجد أنّه بإمكانهم أن يمتلكوا حقيقة ما لا يمكن امتلاكه في الإنسان أي «هذه الكوناتوس»[38] التي لطبيعتها ذاتها تتوق إلى إشباع رغباتها الأعمق أي الرغبات الحسيّة ـ وبما أن هذا الامتلاك مستحيل فإنّ رجال الدين لايتمكّنون في أقصى الحالات إلا من تحويل نشاط هذه الكوناتوس من حالة الفعل إلى حالةالتصوّر والهوس « ودليلة في من تميل إلى العبادة والنسك فإنها لا تقف في ذلك على أمد بل تتمادى فيه حتى تتهوّس وتتخبّل فتّدعى المعجزات والكرامات وتعمد إلى الرؤى والأحلام ويخيّل لها أن ملكا يناجيها وهاتفا يناغيها وأنها تقيم بدعائها الأموات وتحيي الرفات. وربّما قتلت أولادها على صغر ابتغاء دخولهم الجنّة بغير حساب أو ولدت توأمين فادعت أنهما من غير أب. وفي من مالت إلى الهوى فإنّها تترك أباها وأمها اللذين ولداها وربّياها وتقبل تجري في أثر رجل لاتعرف من صفاته شيئا سوى كونه ذكرا» [39]

شمال المتوسّط يوجد أيضا رجال دين ولكنّ هؤلاء أثّر فيهم إن كثيرا أو قليلا تطوّر النظرة إلى علاقة الإنسان بـ «الخود» ولذلك دعا الشدياق إلى وجوب الاقتداء بهم «لو أنهم (يقصد رجال الدين في الجبل) سمعوا ما يتغنّى به في كنائس مشائخهم المذكورين (يقصد في

---

[37] فارس الشدياق – الساق علىالساق، ص 98

[38] الكوناتوس هي «الطاقة» الذاتيةالذي تستميت من أجل البقاء وهي عند سبينوزامشبعة حياة وحركة ويمثّل الوجدان فيها (عند الانسان) العنصر الاهمّ وعند الشدياق «اللذة» التي قد تتّخذ في حالة قمعها إمّا شكل «الانكفاء» أو«الجموح» وحالتهاالمثلى هي حالة «الإشباع» المهذّب وقد شرح Lalande هذا اللفظ اللاتيني القريب في معناه من اللفظ الفرنسي « conation » على النحو التالي: Mot rare en français. Il est à peu près synonyme d 'effort ou de tendance ; mais effort appartient plutôt au vocabulaire des philosophies de l'action, et tendance s'applique plus spécialement aux inclinations et passions. Conation présente plutot l'idée de l'effort comme un fait qui peut recevoir, soit une inter prétation volontariste, soit une interprétation intellectualiste-peut être par suite de sa parenté avec Conatus employé dans ce sens par Spinoza (André Lalande. - Voc. technique et critique de la philosophie . - Paris, Puf, 13 ed, 1980.-p.160.

[39] الشدياق . – الساق على الساق، ص 127

(يقصد رجال الدين في الجبل) سمعوا ما يتغنّى به في كنائس مشائخهم المذكورين (يقصد في الغرب) من الموشّحات أو ما يعزف على الأرغن من اللحون التي ولع الناس بها في الملاعب والمراقص ومحال القهوة استجلابا للرجال والنساء لما رأوا في الطنبور إثما »[40].

عندما يتناول الشدياق العائلة (الزوج والزوجة) بالتحليل يبيّن من البداية أن العلاقة بين الشيخ والخود انبنت على «الوهم» إذ لم يقم الزواج على معرفة مباشرة («فعليّة») بين الزوجين وإنّما قام على الوسائط (الأم، الطائفة، الأعراف) فالمراد من الزواج أنّ كلا من الزوجين «يزاوج صاحبه لا لنفسه وإنّما لأهل البلد والمعارف والأصحاب كما كان عليان يأكل فخذ الدجاجة لأم عليّ »[41]. «أمّ عليّ» هنا تعنى كل ما هو خارج عن الزوجين (أي السببيّة العموديّة) أي العامل الخارجي عندما يتضخّم إلى حدّ يطمس ذات المرأة والرجل على حدّ سواء فيصرّ الشيخ على امتلاك الخود امتلاكا إلاهيّا (وهميّا) وتستميت الخود في الدفاع عن فرديتها ولو بطريق الحلم النابذ «حرّجت اليوم على زوجتي بأن تطلعني على جميع ما يخطر ببالها ويخلج صدرها من الأفكار والهواجس وبما تحلمه أيضا في الليل من الأحلام التي تنشأ عن امتلاء الدماغ من بخار الطعام أو من دخان الغرام قبل النيام. وقلت لها إن لم تخبريني باليقين أضريت بك أبانا القسّ فيكفّرك ويحظر عليك ثم يستخرج منك ما تكتمين وتضمرين ويطّلع على كلّ ما تسترين وتخفين وعلى ما تحذرين منه وترتاحين له وتميلين إليه وتكلفين به. وقد خرجت من داري غضبانا متنمّرا وجزمت بأن لا أصالحها إلاّ إذا كانت تقصّ عليّ أحلامها»[42].

عبّر الشدياق عن استماتة الكوناتوس في التعبير عن ذاتها بـ« الأحلام التي تنشأ عن امتلاء الدماغ من بخار الطعام أو من دخان الغرام قبل النيام» وواضح أنّه هنا يودّ أن يقول إنّه لا لذّة حقيقيّة إلاّ بتفاعل كوناتوسين (مثل الله والطبيعة والدولة والمجتمع والأمة والأمة والرجل والمرأة والمعلّم والتلميذ والروح والجسد...) الآن وهنا على الأرض وتكون العلاقة بينهما علاقة تكافؤ أو تقارب بل رضى وتراض وذلك عنده هو معنى السعادة.

لقد أفلت الصفات الظاهرة، وإن كانت محمودة في مجتمع من المجتمعات التقليديّة، من أفق الشدياق لأنه ينزّل العلاقة الداخليّة بين الأشياء المنزلة الأولى وذاك هو أساس الفلسفة العثمانية = فالعفّة والطاعة والفضيلة التي تظهر في علاقة الشيخ بالخود في مثال الزوج والزوجة أصبحت شبيهة بما رأينا من صفة الكرم عند السلطان عبد المجيد.

من الذي يؤمن حقّا أن هذا السلطان كريم ؟

---

[40] المصدر نفسه، ص 98

[41] فارس الشدياق. ـــ الساق على الساق ص 278

[42] فارس الشدياق . — الساق على الساق ص 100

من الذي يؤمن حقّا أن هذه الزوجة العفيفة الطيّعة والفاضلة إنّما هي كذلك حقيقة ؟

من قال إنّ البحر وإن بدا أزرق هو كذلك حقيقة ؟

وكيف يمكن للفضيلة والعفّة والطاعة أن تنبت في تربة الاستعباد؟ العلاقة واضحة إذن بين السلطة عندما يصل بها الأمر حدّ التحقيق في ما تكنّ الصدور وبين الشيخ عندما يصل به الأمر حدّ اعتبار الأحلام نفسها، هذه الوسيلة الطبيعيّة التي ينفس بها الجسد البشريّ عن رغباته العميقة، حيدا أخلاقيّا لأنها من « وسوسة الشيطان»، الرمز الأشهر بعد الله للسببية العمودية.

لقد دعا تصريح السلطان محمود إلى التسوية الدينيّة في السلطنة ولكنّ الشدياق ذهب إلى أبعد من ذلك عندما طالب، لقوله بمنزل الطبيعي الفائقة، بضرورة قبر الماورديّة وفتح باب الزواج بين معتنقي الديانات والمذاهب المختلفة حتى تصبح الوحدة بين الشوام « فعليّة » لا وهميّة «إنّه إذا كان المراد من الزواج أن كلاّ من الزوجين يزاوج صاحبه لنفسه لا لأهل البلد والمعارف والأصحاب كما كان عليان يأكل فخذ الدجاجة لأم عليّ لم يكن من المعقول أن يدمق عليهما ذو قبعة فيقول للمرأة لا تتزوّجي هذا لكونه لم يسمّ بطرس ثمّ يقول للرجل لا تتزوّج هذه لأنّها لم تسمّ مريم أو أن يقول هذا يوم الأحد لا يصحّ فيه الزواج وهذه حجرة لا يحلّ فيها البعال وإلاّ صحّ أن يقال لهما أرياني الميل في المكحلة» [43]

لقد رأينا كيف كان الشدياق يتناول في كلّ مرّة العلاقة بين الشيخ والخود بأسلوب ساخر فيه الكثير من الألفاظ الجنسيّة التي يعمد إلى استعمالها تبرئة منه للطبيعيّ والاجتماعيّ والجسديّ مما دفع كثيرا من رجال الدين خاصّة إلى التذمّر من «خلاعته الفكرية». هذا الأسلوب الساخر يخلي مكانه، عندما يتعلّق الأمر بوجه من وجوه علاقة الشيخ بالخود وهو علاقة المعلّم بالتلميذ، لحسرة تشي بحقيقة الألم الذي انبنى عليه «الساق على الساق» فميدان التربية يبدو عند الشدياق مثلما كان عند كثير من «المصلحين» وخاصة منهم الوضعيين الكونتيين والبراغماتيين الستيوارتيين الميليين المخبر الأفضل الذي يمكن أن تصاغ فيه ملامح الإنسان الجديد. هذا التركيز على التربية نجده أيضا عند الآخذين بالنظرة التقليديّة ولكن الاختلاف بين الطرفين واضح. فالطرف الأول شاغله الأساسي هو المضمون التعليميّ أمّا شاغل الطرف الثاني فهو الشكل. ولهذا يصف الشدياق علاقة المعلم بالتلميذ وصفا شبيها بوصف علاقة السلطان بالرعيّة والزوج بالزوجة إذ لا مراعاة لـ «كوناتوس» الطفل (ذكرا كان أو أنثى). فكما يحدث في الزواج عندما « يقع » شيخ على فتاة في سنّ

---

[43] فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق . ـــ ص 278 والميل بكسر الميم هو إبرة تكحيل العينين والمكحلة بضم الميم والحاء هي علبة التكحيل والعبارة، كما هو واضح،تعني مباشرة العمليّة الجنسيّة

العاشرة أو الثانية عشرة فإنه كثيرا ما يحدث أن يحمل الطفل ما لا طاقة له به عندما يلقن علم اللاهوت مثلا وهو في سن كان يجب حسب الشدياق أن يتعلم فيها ما يتسع له عقله « إن الإنسان منذ يولد إلى أن يبلغ اثنتي عشرة سنة لا يمكنه أن يدرك شيئا على حقيقته من جهة الكنيسة والصومعة ويمكنه في خلال ذلك أن يتعلم ما يفيده في مدرسة أو كتاب»[44].

حدث هذا الخلل لأن النظرة التقليدية إلى الطبيعة تقول بانفعالها الكامل فلا تنظر إلى الطفل من داخل تركيبه الجسدي والنفسي والعقلي أي انطلاقا من قوانين الطبيعة الداخلية بما تتضمن من نمو واكتمال وإنما من خارج هذا التركيب أي انطلاقا من إرادة المعلم.

ونشير هنا إلى أن حكم الشدياق على المعلّم إنّما هو حكم يتّسع ليشمل كلّ المشرّعين سواء كانوا رجال سياسة أو دين أو تعليم. فالتشريع الأفضل هو الذي يحقّق حالة الرضا الواعي (السعادة) بين طرفين وبذلك يصبح نوعا من القدرة على الإنصات إلى حركة النمّو عند الفرد أو الجماعة وسنّ قوانين تلائم قدر المستطاع هذه الحركة.

لقد بالغ كثير ممن كتبوا عن الشدياق في وصف ثراء التعليم الذي تلقاه في المدرسة الابتدائية امتداحا منهم لجدوى المبشّرين وكأنّهم لم يقرأوا شكواه من مضمون هذه الدراسة وهو مضمون يقتل ملكات الطفل :

« إنّ بقلبي منكم لحزازات حاكّة وبصدري عليكم ملامات صاكّة (...) لأن خليصي الفارياق في دولتكم السعيدة لم يمكنه أن يتعلّم في قريته غير الزبور وهو كتاب حشوه اللحن والخطأ والركاكة(...) لأنّ معرّبه لم يعرف العربية وقس عليه سائر الكتب التي طبعت في بلادكم وفي روميّة العظمى »[45].

هل يمكن لطفل، مثل فارس، حسب تساؤله هو أن « يدرك شيئا على حقيقته من جهة الكنيسة والصومعة » حتى لو خلا الزبور من اللحن و الخطإ والركاكة ؟

ذاك هو ما لا يقول به الشدياق استنادا إلى العبارة «يدرك على حقيقته » التي تعني بـ « الفعل » (ضدّا للوهم والتصوّر). وما هي نتائج هذا الخلل الأصلي الشبيه بالخلل الذي رأيناه في نشأة العلاقة بين الزوج والزوجة ؟

« معلوم أن الغلط إذا تأصّل في عقل الصغير شبّ معه ونما فلم يعد ممكنا بعد قلعة »[46]. ويضيف الشدياق متحدّثا عن حسرة الطفل الشبيهة بحسرة المجتمع والزوجة لإهدار طاقات كاملة: «كم لعمري من ملكات براعة وحذق مَنَّ الله تعالى بها على كثير من

---

[44] فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق، ص 85 وقد سبق لجان جاك رو سو أن كتب في الموضوع («إميل»)

[45] المصدر السابق، ص 85

[46] المصدر السابق، ص 85

هؤلاء الأولاد. غير أنه لفقد أسباب العلم وعدم ذرائع التأديب والتخريج طفئت جذوتها فيهم على صغر بحيث لم يمكن أن يستقبها (كذا) بهم نتف التحصيل على كبر» [47] .

يتّضح مما تقدّم أننا تمكّنا من تقديم الأمثلة الكافية على ما ذهبنا إليه من أنّ كل حديث للشدياق عن علاقة الشيخ بالخود إنما هو في حقيقة الأمر حديث عن علاقة الإنسان التقليديّ بالطبيعة وإن بقي موقف الشيخ من ألالم على قدر من الغموض. لم رفض الشيخ إمكانية أن يكون « الألم » داخلا في مجال التصوّر ؟

إن الألم، في نظرنا، يقترن بالعجز عن الفعل ومغالبة الطبيعة إذ ليس من الصدفة أن استعمل الشدياق للتعبير عنه لفظي « المرض» و«القرّ» ولا يمكن في هذه الحالة إجلاؤه بطريقة «التصوّر» مثلما هو الشأن عندما تكون العلاقة بين الشيخ والطبيعة علاقة « أبويّة » أي علاقة قوامها « النعاس والتثاؤب ». يكاد الشدياق يقول إن الإحساس بالألم ومحاولة الخلاص منه بمزيد من الإيغال في الفعل والحركة هما أساس الحضارة الحديثة :فبالحركة تبرأ الطبيعة من سمة الانفعال المطلق التي نسبتها إليها النظرة التقليديّة وبالفعل التائق إلى تجاوز الألم يبرأ الإنسان من « خطيئة» إنسانيّته أي ضعفه. دفاع الشدياق عن الإنسان الجديد دفاع غير مشروط:

« لما تصوّرت الشخص المتوّهم والناعس والمتثائب وأنا متناوم لم يغنني التصوّر عن الفعل نقيرا ولا وجدت فيه لذّة لا قليلا ولا كثيرا» [48]

لو أحسّ السلطان والشيخ والزوج والمعلّم (أي الشيخ) بـ « الألم» لتحوّلوا إلى «الإنسان الجديد » أي لخرجوا من الثنائية التي تحقق لهم « وهم الفعل» .

وبما أن القدرة على الفعل وعلى امتلاك الطبيعة (ومن ضمنها المجتمعات الضعيفة مثل السلطنة العثمانية) كانت حكرا على جزء صغير من سكان الأرض يسمّى أوربا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية ولا يكاد يوجد في السلطنة إلا عدد محدود ممن يذهب مذهب الشدياق فقد وصف نفسه بـ « المجنون »:

« على أنّي أذهب إلى ما ذهب إليه بعض المجانين من أن لذّة اليوم لاتكون قبله ولا معه ولا بعده للناثمين» [49]

الجنون هنا يعني القول بالسببية الأفقيّة أي القول بأنه لا يمكن لـ « من يبرد وقت القرّ» أو لـ « ذي مرض أمرض منذ شهر» أن يدفع البرد والمرض (الواقع) بـ « التصوّر» إذ البرد والمرض حالتان طبيعيتان ليس بالإمكان دفعهما إلاّ بوسائل طبيعية من جنسهما و في

---

[47] المصدر السابق ، صص 83

[48] الشدياق . الساق على الساق . ـــ ص 142

[49] المصدر السابق . ـــ الصفحة نفسها.

هذا إيمان كامل بضرورة تغليب الطبيعي على الميتافيزيقيّ والاجتماعي على السياسي. نقول تغليب الطبيعيّ على الميتافيزيقي والاجتماعي على السياسي ولا نقول إلغاء دور الميتافيزيقيّ والسياسي إلغاء كاملا لأسباب ثلاثة :

أولها أن القول بـ «إرادة السياسي» التي لاتردّ هو أساس تفكير الشيخ لا الشدياق (وسنرى أن خصوم التنظيمات هم النموذج الحي للشيخ).

وثانيها أن القول بـ « إرادة الطبيعي» التي لاتردّ هو أساس تفكير من يقولون بـ « موت الإلاه » ولم يكن الشدياق من الآخذين بهذا القول [50].

وثالثها ما توصّلنا إليه من إن تفكير الشدياق يندرج ضمن نوع من التأليهيّة Deisme ويكاد الشدياق في فهمه للعلاقات بين الناس يرى في هؤلاء حكّاما ومحكومين، الجلاد والضحيّة في الآن نفسه فهو يصف الشيخ ممثّلا في القسّ بعد أن أوسعه لوما بأن له «عند رؤية الرجال مع نسائهم وأولادهم لغصّات وحسرات أيّ حسرات ولا سيما إذا خلا في الصومعة ورأى أن سمنه ذهب سدى من غير منفعة وأن غيره ممن أضواهم الكدّ والغضب وأجاعهم الجهد والتعب أقدر منه على بلوغ الأرب مما اصطلح عليه سائر خلق الله من عجم وعرب(...) فإنّ الراهب ومن أشبهه حريّ بأن يعدّ من الشقيين». [51] للراهب إذن أشباه فلم لا تكون صورة الراهب هنا هي صورة... السلطان عبد المجيد نفسه عندما يخلو في قصره « ويرى أن سمنه ذهب سدى»؟ ولم لا تكون صورة المعلّم وإن بدا، في الظاهر، واثقا من جدوى تعليمه ؟

إنّنا لن نتناول الرأي الثاني لأنه لا يمثّل تيارا فاعلا في السلطنة لا في زمن الشدياق ولا في الفترة موضوع هذا الكتاب ولكنّنا نودّ التعرّض للنظرتين الأولى والثالثة لأنهما من صميم موضوعنا.

إن النظرة الأولى (ونموذها الشيخ) تستند على المستوى الميتافيزيقي إلى ثنائية قدم الله وحدوث الطبيعة وعلى المستوى السياسي والاجتماعي إلى اعتبار أن العلاقة المثلى بين الدولة والمجتمع هي علاقة الانفعال والطاعة. ويمكن أن نجد في الأدبيات السياسيّة الأوربيّة الغربية في القرن السابع عشر تصويرا رائعا لهذه العلاقة ممّا يدلّ على أنّنا بإزاء نظرة إلى العالم تتجاوز الخصوصيات العرقيّة والدينية والثقافية فلقد كتب سينو (Sénault) في « الملك

---

[50] ممن قالوا بموت الاله من الشوام الملحد شلبي شميل (1850- 1917) «فأصل العقائد جميعا وهم الإنسان إذ كان في عهد الخشونة» ولذلك قسا اليسوعي لويس شيخو (1859 –1927) في حكمه عليه فكتب عنه «بالغ في نشر آرائه الكفرية وكان لا يرى فائدة في العلوم ما خلا الطبيعيات والعلوم الوضعية وجنح لتأييدها إلى مزاعم الغلاة من الملحدين فقام كثيرون وردوا عليه حتى بين أصحابه» (تاريخ الآداب العربية ـــ بيروت، 1926، ج3، ص 75)

[51] فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق . ـــ ص 118

أو واجبات السلطان »: « إن العالم الـذي هـو أول هيئـة ومقيـاس كـل الهيئـات الأخـرى لا يتسنّى له الدوام إلا بهذا النظام الرائع الذي يلاحظه المرء بين الأجزاء التي تحكم والأجـزاء التي تطيع. إن هناك قانونا لا يمكن نقضه في هـذا الجسم ولم تتمكّـن القرون المتعاقبـة مـن تقويضه : فالأرض تطيع السماء وكل ما تنتـج الأرض يـرى في الشـمس سـيدا لـه، والزهـور والنباتات تتفتّح لاقتبال تأثير الشمس حالما تظهر وهي تنقبض عندما تغيـب . ومـن السـهل على المرء أن يجزم أن هذا النجم المليح هو ملكها إذ لا تكنّ احتراما أو حبّا لغيره» [52].

لا ذكر في هذا النص لله في علاقته العمودية بالطبيعة ومع ذلك فالله حـاضر في كـل مسامّ النصّ فهو السماء وهو الشمس وهو النجم المليح وهو الملك أي هـو كـلّ المعـاني الفاعلـة والمشعّة . وعلى العكس من ذلك فحضور الطبيعة حضور مكثّف ولكنه منفعـل فالطبيعـة هـي الأرض وهي ما تنتج الأرض وهي الزهور والنباتات. والعلاقة المثلـى بـين الله والطبيعـة هـي الانفعال (تطيع، تتفتّح، تقتبل ، تحترم، تحبّ).

عندما يتذكر المرء أن عنوان كتاب (سينو) هو «الملك أو واجبات السلطان» لابـدّ أن يتساءل عمّا يودّ هذا النصّ أن يمكن له على مستوى العلاقة بين الدولة والمجتمع. والجواب بسيط وقريب : يتمثّل النظام الرائع في «الأجزاء التي تحكم والأجزاء التي تطيع».

إنّ الأجزاء التي تحكم هي هنا «الشيخ» وهي الدولة والأجزاء التي تطيـع هـي هنـا «الخود» وهي المجتمع. أمّا العلاقة بين الاثنين (اللذة أو ما عـبّر عنـه سينو بـ « تتفتّـح») فهي لذّة ناشئة حسب الشدياق عن «الوهم والتصور» اللذين لا يقـول بـهما لأنـه اكتشـف في وجه «النجم المليح» (السلطنة) بثورا ذهبت بالنظرة التقليديّة.

لقد كانت المفاضلة بين أشكال الحكم من أقدم المسائل التي تناولها الأدب السياسي منذ هيرودوت في القرن الثاني عشر قبل الإسلام وأفلاطون وأرسـطو في القـرن الحـادي عشـر قبل الإسلام كذلك. ويعتبر بوسويه Bossuet(1627 –1704) في فرنسا وفي القرن السـابع عشـر الميلادي من أفضل المفكّرين السيّاسيين تعبيرا عن فضل الحكم الملكيّ والأبويّ على غيره مـن أشكال الحكم. فلقد كان هذا الأسقف من الذين دعموا سياسة لويس الرابع عشـر الـذي أثـر عنه أنه قال : «الدولة هي أنا » وكلّف بوسويه بأن يكون مربّيا لولي العهد فكتب «السياسـة من خلال الكتاب المقدّس» وفي هذا الكتاب يمكن للمرء أن يقرأ:

« إن الملكيّة هـي الحكـم الأكـثر شـيوعا والأكـثر قدمـا وهـي كذلـك الأكـثر ملاءمـة للطبيعة(...) إن كل العالم قد بدأ بالممالك، وكل العالم تقريبا حافظ بذلك على شكله الأكـثر ملاءمة للطبيعة وهكذا تأكد لنا أن أساس العالم ونموذجه المثالي يكمنـان في الحكـم الأبـويّ،

---

[52] أورد ذلك : Gérard Fritz.-L'idée de peuple en France du XVII au XIXème s. Paris, 1988.- p.11

أي في الطبيعة ذاتها. إن البشر يولدون رعايا والحكم الأبوي الذي يعودهم على الطاعة يعودهم في الآن ذاته على ألا يتخذوا لهم غير رئيس واحد... إن الناس لا يبلغون من الاتحاد و من القوة ما يبلغونه عندما يعيشون في ظل رئيس واحد، لأن كل شيء إذاك يتظافر في وجهة واحدة». ويضيف : «إن الأمير الذي يخدم دولته يخدم أطفاله. والحب الذي يكنه لملكته يصبح، إذ يندمج بحبه لعائلته، طبيعيا بالنسبة إليه » وختم حديثه رابطا تفكيره بما فهم من الكتاب المقدس:

« لابد من طاعة الأمراء مهما كانوا متعسفين وغير عادلين، بل حتى عندما يكونون وثنيين مثلما كان يفعل قدماء المسيحيين الذي كانوا يرون في الأباطرة الرومان اختيارا وامتحانا من الله الذي منح هؤلاء الأباطرة حكم كل البلاد» [53]

تستند النظرة الثالثة (ونموذها الشدياق نفسه) على المستوى الميتافيزيقي إلى رفض ثنائية قدم الله وحدوث الطبيعية إذ ترى أن الطبيعة قديمة وأزلية قدم الله وأزليته لأن الله يحتاج إليها احتياج نجم (سينو) المليح إلى الأرض واحتياج «الشيخ» إلى «الخود» واحتياج الدولة إلى مواطنين أحياء ونشيطين وفاعلين إذ لولا الخود لما كان «للذة»مبرر بل أن تحقيق اللذة السوية يحتاج إلى طرفين فاعلين، طرفين إن كانا مختلفين فهما ليسا بمتناقضين متناكرين تناكر الله والطبيعة وتناكر السماء والأرض والروح والجسد والدولة والمجتمع في النظرة التقليدية إذ أن نتيجة التناكر هي «الألم» الذي هو على المستوى الاجتماعي والسياسي النزاعات العرقية والدينية والطائفية والحروب الأهلية التي كانت تقوض أساس الدولة العثمانية في البلقان والشام. ويمكن، في نظرنا، أن نجد في التفكير السياسي الإسلامي (ابن رشد في القرن الثاني عشر) وخاصة الغربي (سبينوزا في القرن السابع عشر الميلادي) تصويرا لهذه العلاقة. فقد كتب سبينوزا في الفصل الأول من «كتاب السياسة»، في تبرئة الاجتماعي وفي الدعوة إلى علاقة تساكن لاتناكر بين «الشيخ» و«الخود»:

«من المحقق أن الانتفاضات والحروب والازدراء أو انتهاك القوانين لا تعزى إلى شرور الناس بقدر ما تعزى إلى نظام سياسي فاسد. وفعلا فإن الناس لا يولدون مواطنين وإنما يصبحون كذلك... ولذلك فكما أن عيوب الرعايا وتسيبهم الشط وتمردهم تعزى إلى المدينة فإن فضائلهم واحترامهم الدائم للقوانين يجب أن ينسبا إلى فضيلة المدينة أو إلى قانونها

---

[53] J.-J Chevallier. - Les Grandes oeuvres politiques de Macchiavel à nos jours. -Paris 1970.- p.62

المطلق... ولقد اعتقد الناس على حق أن حنبعل كان على فضيلة لافتة للنظر إذ لم يحدث أن انتقض جيشه عليه»[54].

كم كتب خصوم الدروز في الجبل اللبناني، وليس لا فيجري أقلهم شهرة[55]، يندِّدون بـ « طبيعتهم العدوانية » في كل حرب كانت تقع بينهم وبين المارونيين. أما فارس الشدياق، الماروني النشأة، البروتستانتي العبور، الإسلامي المرسى حسب المظاهر، التأليهي حسب نظرنا[56] فقد كتب عن الحرب الأهلية بين الموارنة والدروز التي شارك فيها أبوه في عشرينات القرن التاسع عشر :

« قد كان أبو الفارياق آخذا في أمور ضيقة المصادر، غير مأمونة العواقب والمصاير، لما فيها من إلقاء البغضة بين الرؤوس وشغب أهل البلاد ما بين رئيس ومرؤوس. فقد كان ذا ضلع مع حزب من مشائخ الدروز[57] مشهور بالنجدة والبسالة والكرم. غير أنهم كانوا صفر الأيدي والأكياس والصندوق والصوان والهميان والبيوت(...) فأما ما جرى من التحزب والتألب بين طوائف الدروز وغيرهم فإنما هي أمور سياسية لا تعلق لها بالدين[58] فبعض الناس يريدون هذا الأمير حاكما عليهم وبعضهم يريد غيره»[59].

كيف يفسر المرء هذا الالتقاء الفكري بين كتاب مختلفين عصرا ومنشأ وبيئة وثقافة؟

---

54 Fatma Haddad- Chamakh.- Philosophie systématique et système de philosophie chez Spinoza.- Tunis, 1980.-p.160

55 في فرنسا نابليون III خاصة لم يقتصر التدخل أثناء حرب 1860 الأهلية على الجانبين العسكري والسياسي بل صاحب ذلك حملة متعاطفة مع المارونيين ومندِّدة بالعثمانيين والدروز أعطانا أحد الباحثين الفرنسيين صورة عنها: «يمكن أن نستخرج من فهرس المكتبة الوطنية (في باريس) وحده سبع عشرة مطبوعة من نوع : «سرد حقيقي ومفصل للفظائع التي اقترفها الدروز والترك في حق المارونيين المسيحيين في لبنان. تفاصيل مرعبة (مونبليه ، 1860) أو من نوع « نداء إلى كاثوليكيي فرنسا »لـ« لافيجري» Ch. Ageron Politiques coloniales au Maghreb.-Paris, 1972. P.97, note 2.

56 عندما مات الشدياق اختلف الناس حول مكان دفنه أيدفن بين المسلمين أم بين النصارى واتفقوا في النهاية على دفنه في مكان وسط بينهم، أفلا تصلح هذه الحادثة موضوعا لرواية ؟

57) تصفية بشير الشهابي للجمبلاطيين والارسلانيين ويمكن للمرء أن يقرأ لناصيف اليازجي في وصفها مدحيات في الأمير المتنصر.

58 صادف رقن هذه الصفحة الإعلان عن مذبحة في سيدي أحمد في المغرب الأوسط قام بها أقصى اليمين الإسلامي ضد مزارعين متعاطفين مع اليمين الإسلامي (أكثر من مائة قتيل بالرصاص وبالسكين، من النساء والرجال والأطفال) فلم نتمالك نفسنا وقلنا : رحم إله إبن رشد المتعالي أحمد فارس الشدياق)

59 فارس الشدياق . ــ الساق على الساق، صص 96-97

إنه التقاء مرده إلى تنزيل النظرة الحديثة الطبيعة ومن ثم المجتمع منزلة غير المنزلة التي نزلتها فيها النظرة التقليدية وساعد عليه التطور العام للإنسانية. وهذه النظرة إذا كان يمكن للمرء أن يعثر على بذورها في الرشدية « نقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالاتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات - فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم» [60] فإن بإمكانه أن يؤكد أنها أساس تفكير سبينوزا جميعه. ولقد تمحورت عند هذا الفيلسوف حول مفهوم الكوناتوس وفرضت عليه ،نهجا جديدا في تناول القضايا الاجتماعية والسياسية هو المنهج الذي اعتمده الشدياق كما يظهر ذلك من خلال تناوله لعلاقة « الشيخ» (السياسي) بـ «الخود» (الاجتماعي)وهو يتلخص كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، في فحص الطبيعي فحصا يعدل من النظرة إلى الميتافيزيقي. وهكذا فإن الأم، الطبيعة المعبودة، تفقد من قداستها عندما ينتقل المرء إلى تحليلها وتفكيك عناصرها فإذا نحن بإزاء علاقة ميكانيكية أو رياضية بحت، وفي هذه الحالة تصبح العلاقة بينها وبين الإنسان علاقة صراع بل تتحول الطبيعة إلى ما يشبه الكائن الجموح الذي لابد من إخضاعه والسيطرة عليه لأن جموحه لم يعد مقوما من مقومات سحره بل أصبح تحديا للإنسان الجديد. إن الإنسان الذي هو جزء من الطبيعة (الطبيعة الأم في النظرة الشعرية الوصفية) يتضخم دوره كلما نزع عنها قناعا جديدا. وهل كل الناس قادرون على تحمل هذه الحقيقة الجديدة؟ كتب جوزيف بود Joseph Baude في تقديمه لكتاب الأب روبير لونوبل Esquisse d'une histoire de l'idée de nature في هذا الموضوع: «إن الذرية عقيدة أخلاقية وهي كذلك ميتافيزيقا فهي تهدف إلى تخليص الإنسان من كل تأثير للآلهة وللعالم وإلى تحريره كليا. إنها تلقي بالإنسان بعد أن فقد الملاذ الإلهي في أحضان قواه الوحيدة فتحكم عليه بالعيش اعتمادا على نفسه في عالم غاب سحره القديم. وهذا يقتضي شجاعة مطلقة وصرامة بالغة وهما صفتان لا تتوفران إلا عند أفراد متميزين» [61].

ما الذي حدث إذن، حتى بدأت المفاهيم تنقلب هذا المنقلب بداية من القرن السابع عشر خاصة في أوربا الغربية ؟

حدث تحول في النظرة إلى الطبيعة (والمجتمع البشري جزء منها) فازداد التركيز على القوانين الداخلية التي تحكم الأشياء وتقلص التركيز على القوى الخارجية التي كانت تعتبر هي المحرك للأشياء أي حدث تركيز على الفيزيقا بعد أن كان كل التركيز على الميتافيزيقا، حدث تركيز على التركيب الداخلي للأشياء بعد أن كل التركيز على

[60] ابن رشد . ـــ فصل المقال، ص 13

[61] Robert Lenoble.- Esquisse d'une histoire de l'idée de nature .- Paris, 1968.-p .22

الميتافيزيقي الكيفيّ. ازداد الاهتمام بالواقع والبنية الداخلية وتقلّص الاهتمام بالظاهر والشكل. ومن هنا بدأ انفصال الإنسان العالم والتقني عن الإنسان الشاعر: فما كان يراه الشاعر ناتئا أو مستديرا أو ذا لون معيّن أصبح عند العالم مجرّد صفات ظاهريّة لا يوثق بها إلاّ بعد التجربة المتكرّرة في ظروف محدّدة : من قال إنّ البحر الذي كثيرا ما تغنّى الشعراء بزرقته هو أزرق حقيقة ؟

من قال إنّ متهوّسة بالدين إنّماتصدر عن حالةتوازن جسدّي ونفسيّ وعقليّ ؟ ومن قال إن متهوسا بـ «الجسد » إنّما يصدر كذلك عن حالة توازن ؟

من قال إنّ تمرّد البلقانيين و النصيريين والدروز... إنما يصدر عن «طبيعة» التمرّد عندهم؟ ولسوف تمتدّ بذور هذه الذريّة الطبيعيّة والأفقيّة الاجتماعيّة و العلمانيّة الفكريّة والديمقراطيّة السياسيّة وكلّها مترادفات وإن كانت مراجعها مختلفة فتشمل شيئا فشيئا كلّ شيء.

إنّ بعض من وقفوا وراء هذا التغيير الذي هو في حقيقة الأمر ضارب في الزمن ولم يصبح قابلا للمعاينة إلاّ نتيجة عمليّة تراكم ظهرت في العصر الأوربي الحديث هم كوبرنيك Copernic (1473 ـ1543)وغاليلي Galilée (1564 ـ 1642) وديكارت Descartes (1596–1650) وسبينوزSpinoza (1632–1677) وعدد آخر لايحصى، لأنّه أقلّ شهرة، من حملة بذور التغيير. والحقيقة أن ديكارت، مثلا، لم يكن يهتمّ بالسياسة بالقدر الكافي مثلما سيفعل معاصره في هولندا، بلاد « تجار الجبن» على حدّ تعبير لويس الرابع عشر، باروخ سبينوزا، لأسباب تتّصل بالذات بالتفاوت في نسبة نموّ البورجوازية في فرنسا وهولندا، بل إنه وقف من الدين موقفا يكاد يكون تقليديًا إمّا عن امتثاليّة وإما تقيّة منه. ولكن فهمه للعلاقة بين الله والطبيعة قاد إلى اتجاهين مختلفين في فهمه: اتجاه تبناه رجال الدين في نهاية الأمر واتجاه تبناه خصومهم وانتهى بدعم القطيعة المعرفيّة التي ذكرنا بعض ملامحها . كان ديكارت يرى أن العظمة الإلهيّة وهي تخلق الطبيعة « حسب قواعد الميكانيكا الدقيقة» إنما تشبه عظمة صانع « ساعة» دقيقة التوقيت ولذلك فهي لا تحتاج في كل آن وحين إلى التدخّل لضبطها وتعديلها وإلاّ عدّ ذلك نقصا في الصنعة تتنزّه عنه العظمة الإلهية. مثل هذا الفهم للعلاقة بين الله والطبيعة يحدّ في نهاية الأمر من دور الله في التدخّل في كل صغيرة وكبيرة في العالم فإذا دوره يقتصر على الدفع الأوّل أو الخلق وإذا دور رجال الدين والشعراء ينحصر تبعا لذلك في نطاق لا يتعدّى تمجيد الله ومناجاته فهو الخالق وهو الباري وهو المتجبّر... وتمجيد صنعته فالطبيعة آية من آياته. ومثل هذا الدور هو، كما نرى، دور وصفيّ لا قدرة له على النفاذ إلى تركيب المصنوع الداخلي وعلى العكس من ذلك فإن الفهم الديكارتي (والحقيقة أنّ الديكارتية، في موضوعنا، ليست واضحة تمام الوضوح) يفتح كذلك

مجالا واسعا للذين يفضلون تفكيك هذه « الساعة الدقيقة». وقد يقودهم هذا الانشغال بعملية التفكيك في نهاية الأمر إلى عبادة القوانين الداخلية التي تتحكم في أجزاء الساعة فيرون أن الإحاطة بها تفضل ما عداها من أشكال المعرفة وبذلك يتحولون إلى رشديين آخذين بما أخذ به أبو الوليد: « يقوم دين الفيلسوف الخاص على دراسة ما هو كائن وذلك أرفع عبادة يمكن أن يعبد الله بها تقوم على معرفة ما صنع لما يؤدي إليه هذا من معرفتنا إياه على حقيقته كلها وهذا هو أصلح الأعمال عند الله»[62] أي يتحولون إما إلى قائلين بوحدة الوجود(pantheistes) مثل سبينوزا أو ملحدين أي ينشغلون بالصنعة عن الصانع لأن الصنعة ملموسة وقابلة لأن تمارس عليها التجربة والصانع ليس كذلك. كتب رامسي(Ramsey) في الربع الأول من القرن الثامن عشر في كتابه «أسفار قورش» (Le Voyage de Cyrus) داعيا التلميذ الشاب قورش إلى التأمل في هذه الميكانيكا البالغة الدقة بغية الوصول إلى كنه العقل الإلهي الذي بإمكانه وحده أن يصنعها ومتخذا من تركيب الجسد البشري نموذجا دالا على دقة هذه الميكانيكا: « (تأمل) تركيب الجسم البشري و النوابض التي تكونه والسوائل التي تجري فيه والقنوات والمضخات والخزانات التي تتكون بمجرد تشابك الأعصاب والشرايين والأوردة فتفصل السوائل وتطهرها وتوجهها وتعيد توجيهها في كل أطراف الجسم، ثم (تأمل) الرافعات والحبال والبكرات التي تكونها العظام والعضلات و الغضارف التي تضطلع بالقيام بكل حركات الأعضاء الصلبة» [63].

لا يتبين المرء و هو يقرأ ما كتب رامسي موضوع المناجاة = أهو الله أم القوانين الطبيعية. ورامسي، وهذه ملاحظة لابد من الاحتفاظ بها، هو أحد أكبر أعلام الماسونية المحافظة التي تقول بمهندس أكبر للكون وتقول بالخلود ولا تقول بشيء آخر فيما عدا ذلك (الفروق بين الأديان، الحساب....)

إن ما أوردنا لرامسي رغم الغاية المعلن عنها يقود حتما إلى طرح قضيتي السببية والغائية في آن واحد. فلأي حافز يخضع عمل اليد مثلا ؟ لإشارة من الدماغ أم لإرادة خارجة عن الجسم ؟ ولأي غاية تنشط الأعضاء بهذه الطريقة ؟ هل للحفاظ على توازن داخلي أم لإشباع حاجة خارجة عن الجسم؟ وما المعرفة الأكثر إفادة ؟ المعرفة التي تنكب على الصنعة قبل كل شيء أم المعرفة التي تنكب على الصانع قبل معرفة المصنوع ؟

---

[62] ارنست رينان . ـــ ابن رشد والرشدية . - القاهرة، 1975، ص 176

[63] Jean Ehrard.- l'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII ème s.- Genéve - Paris, 1981. - p.93

إن القول بأن القوانين الداخلية هي المجال الأجدى لمعرفة يمكن الاطمئنان إليها سيقود كل العلوم إلى اعتماد التحليل الداخلي للأشياء ومحاولة النفاذ إلى الأجزاء المكونة للكل بديلين عن الوصف الخارجي الذي غلب على الحضارة التقليدية وسيسبب هذا الاتجاه أزمة روحية في أوربا لن تبدأ بالتسرب إلى السلطنة إلا مع الشدياق في «الساق على الساق » منتصف القرن التاسع عشر.

وإذن ، فإذا كان ديكارت قد جعل من الطبيعة ميدانا محكوما بقوانين دقيقة يمكن العمل على استكشافه رياضيا في ذاته من دون أن تمس هذه النظرة عند المؤمنين ما وراء الطبيعة أو الله، ذلك أن الله يبقى رغم انحصار دوره في عملية الدفع الأول وفي صنع الطبيعة الساعة الدقيقة أي رغم ترفعه عن التدخل المباشر في كل ما يلحق الساعة من عطب هو الصانع الأزلي والعقل الكلي التي تعتبر الطبيعة مهما يحدث فيها آية من آياته ، وإذا كانت هذه الثنائية التفاضلية بين العقل الإلهي والطبيعية تجد على المستوى الإنساني ثنائية تلائمها، إذ شطر ديكارت الإنسان شطرين غير متساويين، شطره طبيعتين تفضل إحداهما وهي العقل طبيعته الأخرى وهي الأهواء وأناط بعهدة الطبيعة الأولى وظيفة كبح الطبيعة الثانية التي تبدو كأنها ميدان صراع يقوم على سعي الإنسان إلى إشباع حاجاته من طموح ولذة... فإن باروخ سبينوزا سيعمد إلى بيان تهافت هذه الثنائية إذ لا مبرر عنده للفصل بين الله والطبيعة ، بين العقل الإنساني والأهواء الإنسانية في الإنسان بل بين الإنسان وبقية الكائنات : ومن الوهم عنده أن يظن أن الطاقة العقلية التي تسكن الإنسان الذي هو جزء من الطبيعة يمكن أن تكون في منزلة الخارج عنها المتعالي عليها. يعنى ذلك أن لاوجود لعقل منفصل عن الجسد ويعني ذلك أنه يجب اعتبار الإنسان طاقة وجهدا مستمرين للحفاظ على الذات شأنه في ذلك شأن كل الكائنات المسكونة بطاقة تشدها إلى البقاء وتدفعها إلى البحث عن تأكيد وجودها والاستماتة في الحفاظ عليه، كل منها حسب قوانين طبيعته الخاصة. فالإنسان لا يختلف عنها إلا في وعيه، وهو يجتهد في الحفاظ على الذات، بهذا الجهد. ذلك أن مكونات الطبيعة من إنسان وحيوان... إنما تستمد شروط وجودها وبقائها بل تستمد حقيقتها لا من شيء خارج عنها منفصل عنها مهما اختلفت أسماؤه وإنما من ذاتها أي من قدرتها الذاتية على البقاء وعلى مقاومة كل ما من شأنه أن يهدد وجودها أي من الجهد الذي تبذله للبقاء: إن هذا الجهد وهذه الطاقة الذاتية وهذه المقاومة من أجل البقاء هي ما يطلق عليه سبينوزا لفظ «الكوناتوس» ويطلق عليه الشدياق لفظ « اللذة »، وهو عند سبينوزا وكذلك عند الشدياق ، لفظ مشبع حياة وحركة ويمثل الوجدان فيه العنصر الأهم وبذلك يتوحد الإنسان فإذا هو طاقة تجمع ما كان يسمى بالعقل وبالأهواء على حد سواء وتبعد عن الأهواء ما لحقها من تشويه ناتج عن النظرة الثنوية التقليدية فإذا الأهواء مقوم أساسي من

مقومات الكوناتوس : بهذا الفهم للأشياء تصبح الانتفاضات التي لا تنقطع في بلاد الشام وبلاد البلقان على السلطنة مثلا رد فعل طبيعي يبرره سعي الجماعات المتمردة إلى الحفاظ على ذاتها. فإذا شاء المشرع أن يتجاوز الناس هذه الحالة فلا بد من سن قوانين تشعرهم عن طواعية أن تغليب المصلحة العامة هو أنفع لهم من تغليب المصالح الخاصة. بهذا الفهم فقط للحرية يقع التجاوز لا بالقهر والتهديد كما أنه بهذا الفهم للأشياء يصبح الحب عند المرأة في مثال الشدياق الذي تحول إلى «أحلام نابذة » شعورا طبيعيا يبرره سعي المرء إلى إشباع حاجاته البيولوجية والنفسية والعقلية فلا مجال لإدانته باسم حقيقة خارجة عنه (الشيطان الوسواس) وإذا شاء الزوج أن يحول هذا الشعور من طاقة جارفة نابذة إلى طاقة بناءة تساكنية فعليه أن يسلك سلوكا يشعر الزوجة عن طواعية أن تغليب الحب على معنى الجنس الضيق هو أنفع لهما . فأساس الفضيلة نفسه يصبح انطلاقا من هذا الفهم مرادفا للسعادة الإنسانية التي تعني بدورها المنفعة وما هو خير يصبح عند سبينوزا وكذلك عند الشدياق ما هو نافع وما هو سيء ما هو ضار إذ لا يمكن أن تعني الفضيلة في نظرهما نفي الذات. الفضيلة الحقيقية تتمثل إذن في تشذيب العواطف الجامحة لا في قتل العواطف إذ بذلك يقتل جزء كبير مما تقوم عليه الكوناتوس. لقد بينا بما فيه الكفاية الالتقاء الفكري بين سبينوزا والشدياق وإن كنا لا نعرف بالضبط قنوات الاتصال التي تفسر هذا الالتقاء ولعلها مبثوثة في الروح العامة للحضارة الرأسمالية الليبرالية الغربية وعلينا الآن أن نبين وجاهة مذهبنا بالتعرض لاتفاق المفكرين في المنهج المعتمد لتناول القضايا السياسية والاجتماعية التي كانت تشغلهما إذ كل نظرة إلى العالم تعني منهجا ملائما لهذه النظرة. كتب سبينوزا: «وإذن فقد آليت على نفسي وأنا أنكب على دراسة المسائل السياسية أن استنبط من حالة الطبيعة الإنسانية ذاتها لا شيئا جديدا أو خارقا للعادة وإنما القوانين التي تلائم أكثر ما يمكن الممارسة فحسب» [64]

معنى هذا أن سبينوزا لن يلجأ إلى إسقاط نظرية من النظريات على المجتمع (الكوناتوس الجمعي) ليطالبه فيما بعد بالامتثال لها وبغض النظر عن أنها تلائم طبيعته أولا تلائمها وإنما سيلجأ إلى ملاحظة ما يحدث في المجتمع ليستخرج من ذلك ما يعتقد أنه قوانين «اجتماعية » ولذلك قرر أن يتناول نقائص البشر وعيوبهم على طريقة المهندسين وأن يعتبر «أعمالهم ومنازعهم الإنسانية كما لو تعلق الأمر بالخطوط والسطوح والجوامد» [65] أو كما يتناول خصائص الظواهر الطبيعية فينظر إلى « الحب والحقد والغضب والغيرة والكبرياء

---

[64] سبينوزا . ــــ كتاب السياسة، الفصل الأول، ص 31 وما تثبته لسبينوزا أورده Jaleleddine Said . - Morale et éthique chez Spinoza .- Tunis , 1991 .p. 88 et suiv.

[65] سبينوزا . ــــ كتاب الأخلاق، III، المقدمة.

والشفقة لا كما ينظر المرء إلى رذائل وإنما كما ينظر إلى خصائص في الطبيعة الإنسانية أي كوجوه لها، شأنها في ذلك شأن الحرارة والبرد والعاصفة والرعد وكل الظواهر التي هي من خصائص الهواء »[66]

فهل كان الشدياق من القائلين بضرورة البحث في « خصائص » الأشياء لا في « صفاتها » ؟

جوابنا عن هذا التساؤل قاطع. فلقد طبق الشدياق هذه الدعوة المعرفية الجديدة عندما فسر الصراع الديني بين الدروز والموارنة بأسباب سياسية بل إنه طبقها في ميدان أكثر تعقيدا بما لا يقاس من ميدان السياسة وهو ميدان الأخلاق فرسم صورتين رائعتين لضلال الكوناتوس الفردي = صورة انكفائية وصورة جامحة وكل منهما لا تعبر عن حالة الكوناتوس السعيدة والمزهرة :

« ودليله في من تميل إلى العبادة و النسك فإنها لا تقف في ذلك على أمد بل تتمادى فيه حتى تتهوس وتتخبل(...) وفي من مالت إلى الهوى فإنها تترك أباها وأمها اللذين ولداها وربياها وتقبل تجري في أثر رجل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه ذكرا »

من لايحس وهو يقرأ هذا النص الذي يدين حالة انكفاء الكوناتوس وجموحها أنه بإزاء التقاء منهجي بين الشدياق وسبينوزا.؟

في النظرة التقليدية تبدو صورة المرأة الأولى صورة قدوة وصورة المرأة الثانية ضلالة جنسية ما بعدها ضلالة . أما عند الشدياق فليس الأمر كذلك إذ أن الرجل، كذلك، واعتمادا لا على الصفات و إنما على الخصائص، يعيش وضعا لا يختلف عن وضع المرأة.

إن المرأة في السلطنة العثمانية تبحث، تماما كالرجل عن اللذة وعن كيفية امتلاكها تحقيقا لذاتها. وبما أن هذه الغاية الطبيعية حرام «فعلا» فإنه لا يبقى أمامها غير امتلاكها «تصورا» فينفتح الباب واسعا أمام عالم قوامه « الهوس والخيال... » أما الرجل الذي لا يتعرض اجتماعيا لما تتعرض له المرأة من ضغط فهو لا يقل عنها «هوسا» . ألا تراه حتى عندما يكون في سن متقدمة، ينظم شعرا يعبر فيه عن « شكوى وعتاب وتواجد إلى قوله أرق على أرق ومثلي يأرق وكفى بجسمي نحولا إنني رجل وذبت وجدا وغراما ونحو ذلك» [67] بل « هناك دقيقة وهي أن بعض العتاول ج. عتول وهو من لا خير عنده للنساء يستثقل المؤنث في الغزل والنسيب فيجعله مذكرا وبعضهم يضمر» [68]

---

[66] سبينوزا . ـــ كتاب السياسة، الفصل الأول، الفقرة 4

[67] الشدياق . ـــ الساق على الساق، ص 116

[68] الشدياق الساق على الساق . ـــ صص 125 – 126.

فالمرأة والرجل هما عند الشدياق ضحيتان. وما كان للشدياق أن يصل إلى هذا الحكم لو اعتمد التركيز على الصفات (رجل، امرأة) عوضا عن التركيز على الخصائص (استماتة الكوناتوس في الدفاع عن ذاتها). وقد يكون من المستحسن هنا، وعلى سبيل التمكين لفكرة جدّة تفكير الشدياق، أن نورد رأيا للطهطاوي المصري في سبعينات القرن التاسع عشر يبيّن الفرق بين التفكير الشدياقي وتفكير من يأخذون بالنظرة التقليديّة فلقد كتب الطهطاوي في «المرشد الأمين للبنات والبنين »: « فالحياء صفة ممدوحة فيهنّ فاللائق بمن يربّي البنات ويتعهّد بشؤونهنّ أن يتركهنّ على حيائهنّ الذي هو زينتهنّ فلا تمسّه التربية بمحو ولا تخفيف وأن لا يجتهد أحد في إلهام الشجاعة لهنّ وكذلك ما اشتملن عليه عادة من الخوف والوجل ممّا ينبغي محوه في الذكور فلا بأس بإبقائه في النساء فإنّهن غير مخلوقات لأن يحزن شجاعة الرجال وإنما وصفهنّ أن يحملن الرجال على الشجاعة» [69]

عندما كتب الطهطاوي ما كتب كان كثير من نساء الجبل اللبنانيّ (المسيحيات) تضطرّهن الحاجة خاصة بعد الخراب الذي لحق بالجبل بعد حرب 1860 الأهلية [70] ونهاية الحرب الأهليّة الأمريكيّة إلى السفر إلى نيويورك وكاليفورنيا بحثا عن الشغل : وفي هذا العالم القاسي كان البعض من هؤلاء العربيات يمتن من الجهد المضني والمرض وسوء التغذية والبعض الآخر كذّبن بنجاحهنّ ما كان يراه الطهطاوي طبيعة فيهنّ أي «إنّما وصفهنّ أن يحملن الرجال على الشجاعة » بل إن زوجة الشدياق نفسه مكّنها السفر (أي الفعل) من المعرفة إذ «أنها بعد أن كانت لا تفرّق بين الأمرد والمحلوق اللحية وبين البحر المالح وبحر النيل تدرّجت في المعارف بحيث صارت تجادل أهل النظر والخبرة وتنتقد الأمور السياسيّة والأحوال المعيشيّة والمعاديّة في البلاد التي رأتها أحسن انتقاد» [71]

فكما أن زوجة الشدياق مكّنتها التجربة (أي الفعل لا التصوّر) من « المعرفة » الحقيقيّة كذلك مكّنت التجربة هؤلاء النساء العربيّات المسيحيّات من «الوعي الحقيقي» بذواتهنّ ولذلك يمكن أن يعتبر المرء تفكير الطهطاوي تفكيرا معبّرا عمّا يجب أن يكون عليه وضع المرأة المصريّة في طبقة إقطاعيّة خاملة ومحدودة العدد كما أنه يمكن أن يفهم لمَ سيكون الشدياق رائدا فكريا بالنسبة إلى كثير من اللاحقين لأن من يعيش ضمن أقليّات وتضطرّه ظروف الحياة الصعبة إلىالضرب في بقاع الأرض سعيا إلى تحقيق قدر من شروط الحياة لن

---

[69] الطهطاوي . ـــ الأعمال الكاملة، ـــ بيروت، 1973. ـــ ج 2، ص369

[70] اتّجه المهاجرون (وفيهم نساء) «إلى شتّى المدن السورية القريبة والى مصر وأستراليا وأمريكا الشمالية والجنوبية وقد كان معظم المهاجرين الى هذه البلدان فلاحين ومرابعين موارنة (يقدّر عدد المهاجرين بين 1860 و 1908 بـ 100.000كلّهم مسيحيون وأغلبهم موارنة" (كوثراني، الاتجاهات، ص 86) فنحن إذن إزاء ظاهرة لم تعرفها المناطق العربية الأخرى.

[71] الشدياق . ـــ الساق على الساق، صص65-66

يدفعه « الترف الفكري الواهي » إلى أن يترنّم في القرن العشرين ببيت الشاعر المصري (الكامل) :

أنا لا أقول دعوا النساء سوافرًا　　　بين الرجال يجلسن في الأسواق

إنّ الفرق بين تفكير الطهطاوي وتفكير الشدياق واضح إذن : فالأوّل يرى أن هناك طبيعة رجاليّة وأخرى نسائيّة لا تلتقيان في حين أن الشدياق يرى أن الرجل والمرأة ليسا غير وجهيين مختلفين لطبيعة واحدة. الأول يقول بالمرتبيّة في كل شيء على غرار ما رأينا من تفكير كل من (سينو وبوسويه) والثاني يقول بالاختلاف على غرار ما رأينا من تفكير سبينوزا ، الأول محافظ مهما كتب فيه للإقناع بعكس ذلك والثاني تحديثي بالمعنى الدقيق للكلمة ، الأول يقول بـ« الصفات المحمودة » وبـ « الزينة» والثاني ينفر من «المظاهر»، الأول تأليفي في أحسن الحالات والثاني مدمر لأسس المجتمع القديم حتى عندما يغلف مواقفه بقناع التحفظ أو السخرية أو اللامبالاة.

نقول هو مدمر لأسس المجتمع القديم لأن القضية لاتقتصر على المرأة إذ صفة الحياء المطلوبة منها هي الصفة المطلوبة من المجتمع وأفراد العائلة والتلميذ. والحقيقة أن رفض الشدياق القول بالتناقض بين الرجل والمرأة (وقياسا على ذلك بين الدولة والمجتمع) وقوله بفكرة الاختلاف يطرحان قضية من أعقد القضايا وهي قضية الحرية والمسؤولية. من هو المسؤول عن حالة الخلل في علاقة «الشيخ » بـ « الخود»؟

هل هو السياسي وحده أم الاجتماعي وحده أم أن المسؤولية مشتركة ؟

يمكن لمن يدرس « الساق على الساق» أن يعثر في مواضع عديدة على ما يفيد مسؤولية « الشيخ» مسؤولية كاملة بل ما يفيد سوء طويتة ومن ذلك هذا البيت الذي رادف فيه الشدياق بين « الخود » و« الدنيا»(الطويل)

وذموا لنا الدنيا وهم يرضعونها　　　أفاويق حتى ما تدر لنا ثغل

الشيخ هنا يفيد الدولة والرجل والمعلم...

والدنيا هنا تفيد المجتمع والمرأة والتلميذ...

طرف العلاقة الأول يعمد إلى خطاب وفعل متناكرين فهو بقدر ما يذم الدنيا يستنزفها رضاعا.

لم هذا التناقض بين القول والعمل ؟ إنه بسبب الخوف من التسوية في « الرضاع » بما يذهب بمصالح ونهم الطرف المهيمن.

ألا ترى مثلا أن كثيرا من الساسة ورجال الدين والمدافعين عن «خصوصية » الخود العربية والإسلامية والمحاربين « للخود » الغربية يبادرون بإرسال أبنائهم إلى الدراسة في

« دار الحرب » وبالذات دراسة العلوم التي تمكنّهم من السيطرة على المجتمع (مثل القانون) أو الطبيعة (مثل الطبّ).؟

ألا ترى مثلا أن كثيرا من الساسة والمحاربين لـ «الخود الغربيّة » هم أكبر مستهلكي البضائع الغربية المستوردة ؟

بل إن الكنيسة التي اختّصت في ذمّ «الخود» بصفة عامة « لبطرق الطائفة المارونية (فيها) دخل له وقع عظيم وقدر جسيم »[72] ورجل الدين بصفة عامة « يأكل من أرزاق الناس ويعوّضهم عنه دعاء يطفح من أسمار الكأس ويغنيهم في الدياجي عن النبراس ويركب ما لديهم من النجائب فهو كما قيل آكل شارب راكب ثمّ ما عليه بعد ذلك إن خرب الكون أو عمر وإن مات الخلق أو نشر »[73]

أمّا «المقاطعجي» في مختلف مناطق السلطنة فيتحالف مع رجل الدين ورجل السيف لرضاع «الخود» (وهي هنا المزارع): «ما يكاد (الحارث) يتخلّص من ورطة أحدهما إلاّ ويقع في شرك الآخر ولا يفوته شرّ إلاّ و استقبله شرّ أكبر»[74]

ولا يختلف الزوج والمعلّم في علاقة الأول بالزوجة والثاني بالتلميذ عمّن سبق أن وصفنا إذ الجامع بينهم هو الانفراد بالقرار وقتل كلّ ما يشي بإمكانية خروج «الخود» عن طاعتهم :.

« ويل لمن يكون قد ذكر اسم الأمير وقت الجدال فإنّ عفوه حينئذ من المحال. فأمّا في الحوادث العظيمة فإنّ المتعدّي[75] إذا فرّ من القصاص أخذ بذنبه أحد أهله أو جيرانه أو ماشيته أو ماعونه وقطع شجره وأحرق منزله »[76]

هذه هي ملامح صور « الشيخ» الجلاّد وتقابل هذه الصورة ملامح صورة «الخود »الضحيّة التي كلما حاولت (حتى في الحلم كما هو الشأن في مثال الزوجة السالف) أن تدفع ضغط «الشيخ» الشالّ استماتة في الدفاع عن «كوناتوسها » تعرضت لأفظع أشكال الامتحان:

«لو أنّ (الحارث) رام أن ينهج لأهله منهجا ارتضاه لنفسه واستطوبه ولم يك على وفق مرام إمامه وأميره أو آخر ذي مرتبة لم يأمن غرامة منهما أو حسم عرتبة أو قصم رقبة»[77]

---

72 فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق، ص 83

73 فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق، ص 118

74 فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق، ص119

75 للتسطير. لأن الضحيّة هنا تتحوّل، في النظرة التقليدية (عند الشيخ) إلى جلاد

76 فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق، ص 114

77 فارس الشدياق، الساق على الساق . ـــ صص 119 — 120

تكاد هذه الشواهد تقنع بأنّ الشدياق يقول بمسؤولية السياسيّ وحده عن الخلل في علاقة «الشيخ» بـ«الخود» وبذلك يكون قد برّر، ضمنّيا، التمرّد على علاقة لا تستند إلى قدر كاف من الوئام. ولكنّ هذا المذهب في التفسير ليس مذهبنا وذلك لسببين :

أولهما ما سبق أن رأيناه من رشديّة الشدياق وسبيونوزيته ومن تحفّظه إزاء قدرة السياسيّ وحده على الفعل السحريّ في المجتمع من ناحية وإزاء كل قول باستقلال الاجتماعيّ استقلالا تامّا عن السياسي من ناحية ثانية. هذا الموقف يقود ضرورة إلى البحث الداخلي عن أسباب الخلل العميقة. وذلك البحث مكّن الشدياق من اكتشاف مسؤوليّة اجتماعيّة كذلك عن هذا الخلل فالحارث (أي الخود) الذي «رام أن ينهج لأهله منهجا ارتضاه لنفسه واستطوبه ولم يك على وفق مرام إمامه وأميره أوآخر ذي مرتبة» لا يتعرّض لمقاومة هؤلاء (أي السياسي) فحسب وإنّما :

«لم يلبث أن يرى أصحابه له أعداء وأخدانه ألدّاء فهو على هذا رهين الخضوع وأسير القنوع» [78]

فإرادة التمرّد الفرديّة موجودة في كل واحد من أفراد المجتمع العريض (الزوجة، الحارث، التلميذ...) ولكن الغائب الأهمّ هو الوعي العام بضرورة التمرّد الجماعي. عند الشدياق، ضمنيّا، رفض لفكرة الإنقاذ الفرديّ لأن هذه الفكرة قريبة من فكرة الإعجاز ولا يؤمن الشدياق بالإعجاز.

نعم، كثيرا ما حدث في الشام أن تمرّدت جماعات اجتماعية على «الشيخ» ولكن هذا التمرّد كان من النوع الابتدائي أي ردّة فعل على ضغط حياتيّ لا يطاق ولم يكن يستند، لأسباب موضوعيّة، إلى فكر حديث يعوّض الانتماء إلى الجنس (القيسيّة واليمانيّة) أو الدين (الإسلام والمسيحّية) أو الطائفة بانتماء ثانويّ حديث إلى الوطن العثماني أو الطبقة الاجتماعيّة مثلا. ولذلك كانت الانتفاضات الاجتماعية على «الشيخ» في الشام تنحرف دائما عن صفتها الاجتماعية وتتحوّل إلى صراع عرقيّ أو دينيّ أو طائفيّ يزيد من إحكام قبضة «الشيخ» على «الخود» التي لم تتمكّن من معرفة ذاتها على حقيقتها ومن معرفة مصالحها الحقيقيّة فإذا هيّ تكرّر في كلّ مرّة صورة الخود التي إذا «مالت إلى الهوى فإنّها تترك أباها وأمّها اللذين ولداها وربيّاها وتقبل تجري في إثر رجل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه رجلا.» هذا الرجل قد يكون الإمام أو البطريرك في الداخل وقد يكون فرنسا أو أنجلترا في حالة القوى العظمى. والذكورة هنا تعني «القوّة الاقتصادية الرأسمالية والتقنية العسكرية». ومن المعروف أن الخود الدرزيّة كانت «تجري في أثر» بريطانيا عند كتابة «الساق على الساق» وأنّ الخود المارونيّة كانت تجري في أثر فرنسا نابليون الثالث.

[78] فارس الشدياق . ـــ الساق على الساق، صص 119-120

ثاني سبب دفعنا إلى اعتبار الشدياق من القائلين باشتراك السياسيّ والاجتماعيّ في المسؤوليّة هو « وهم» الامتلاك الفعلي عند الشيخ.

قد يبدو من الشواهد المتقدّمة أن امتلاك الشيخ (السلطان، المقاطعجي، البطريرك، الزوج، المعلم) الخود (المجتمع، المزارعين، المتديّنين، الزوجة، التلميذ) كأنه فعليّ. ولقد سبق أن ذهبنا في مواضع عديدة إلى أن امتلاك الشيخ الخود إنّما هو امتلاك «وهميّ» فهل نكون قد وقعنا في تناقض ؟ عندما ندقّق النظر في هذه المسألة نرى أن الشدياق وهو يتحدّث عن عبد المجيد الذي سلك إزاء لامرتين سلوك« الواهب» و« القادر» يستنكر هذا السلوك لأن السلطنة كانت في تلك الفترة أبعد ما تكون اقتصادا وقوّة عمّا يودّ أن يظهرها عليه السلطان فلقد تدخّلت بريطانيا (وروسيا) عسكريا لمنع انهيارها على يدي محمد علي، أحد الولاة.

فقدرة السلطان على الفعل الحقيقيّ هي في هذه الحالة « وهم وتصوّر» أي هي من بقايا ما ترسّب في ذهنه من ذكريات تتصّل بمجد الدولة العثمانية السالف :

وهل لمن يبرد وقت القرّ دفء بتذكار أوان الحرّ ؟

أ فليس السلطان ، إذن، وانطلاقا من فهمنا هذا « شيخا » و«خودا » في الحقيقة وإن لم يع منزلته «الخلاسيّة» الحقيقيّة ؟

ويصحّ، في نظرنا، أن نقيس إلى السلطان عبد المجيد كلّ وجوه الشيخ. فالناس في السلطنة، عند الشدياق، إذا أخذوا أفرادًا يبدون، مهيمنين أو مهيمنا عليهم، مجرّد ضحايا لخضوعهم لنظرة إلى الحياة وصفية لا تحليليّة، عمودية لا أفقية، مطلقة لا نسبيّة، فكريّة لا عمليّة براغماتية، ومن هنا كان همّ الشدياق الأول يتمثّل في الدعوة لا إلى الطاعة (النظرة التقليدية) أو التمرّد (النظرة الحديثة الراديكالية) وإنما إلى الإنصات إلى حركة المجتمع الداخليّة ودراستها دراسة «مفيدة»، دراسة «بنتاميّة» (نسبة إلى Bentham).

وإذن، فإذا كان للشدياق دعوة في «الساق على الساق» فهي هذه الدعوة إلى المصالحة بين السياسيّ والاجتماعيّ مصالحة تسمح للسلطنة (رجال سياسة ومحكومين) زمن حرب القرم بإثبات تهافت صفة « الرجل المريض» التي نسبها إليها نيكيتا الأوّل وأكّدتها هذه الحرب التي خرجت منها السلطنة « منتصرة » ولكن بعون... بريطانيا وفرنسا.

لقد كتب سبينوزا « إن حنبعل كان على فضيلة لافتة للنظر إذ لم يحدث أن انتقض جيشه عليه» ونحن نعتقد أن الشدياق كان يرى أنّ العلاقة الفضلى بين الشيخ والخود هي العلاقة التي لا يحدث فيها أن تنتقض الخود على الشيخ أو أن تنكفئ على نفسها مخالفة بذلك شروط الحياة الحقيقيّة. وهذا الاعتقاد هو في الحقيقة عقيدة وهي ما أطلقنا عليها، ببعض التجاوز، عبارة «الفلسفة العثمانية » ممّا اضطرّنا، للإقناع بوجهة نظرنا، إلى التوسّع في الموضوع وربط تفكير الشدياق بتيارات ظهرت في بلاد الإسلام وفي أوربا

الغربية وإن بعمق متفاوت لاختلاف العصور وتطور البنيـات الاجتماعيـة والاقتصاديـة. هـذا الربط هو السبيل الوحيدة، في نظرنا إلى نفي صفة « الصعلكة » الفكرية عن الشدياق وتنزيله منزلته الحقيقية بصفته معبرا عن وجه من وجوه تيار نقدي سياسي واجتماعي كـامل شـأنه في ذلك شأن العثمانيين الفتيان الذين رفض مرجعهم الفكـري الأمـير مصطفى فـاضل تعميم فكرة الجلاد والضحية علـى المجتمع فجـرم السياسـي أكـثر ممـا فعـل الشـدياق إذ حملـه مسؤولية الأوضاع في السلطنة. ولقـد كتـب الـبرت حورانـي عـن الجماعـة «حـاولوا بمفـاهيم إسـلامية تـبرير تبـني المؤسسـات الغربيـة، معتـبرين ذلـك التبـني عـودة إلى روح الإسـلام الحقيقية، لا إدخال شيء جديد عليه أما في الشؤون السياسية فكـانوا ديمقراطيـي النزعـة، يعتقدون أن النظام البرلماني الحديث ليس سوى بعث نظام الشورى الذي كان قائما في فجـر الإسلام وأنه الضمانة الوحيدة للحرية. وهـذا مـا أدى بـهم إلى الاصطـدام بالحكومـة. فعلـى تأييدهم إصلاحاتها،انتقدوا طابعها الأتوقراطي »[79]

ويحتاج رأي البرت حوراني، في نظرنا، إلى التحليل وإلى التعليق عليه : إن هـؤلاء العثمانيين الفتيـان هـم عثمـانيون مسـلمون أي هـم منتمـون إلى أغلبيـة العثمـانيين الذيـن لم يستفيدوا من التنظيمات استفادة أغلبية المسيحيين منها وهم من ناحية ثانية كانوا مرتبطـين إما بشكل أو بآخر بـ « مهندسي التنظيمـات » مصطفى رشـيد وعـالي وفـؤاد في البدايـة ثـم بالأمير مصطفى فاضل، خصم عالي وفؤاد بعد ذلك، فكـانوا شـبيهين بالمعارضـة مـن داخـل السلطة، معادين للتغيير العنيف. وهم من ناحية ثالثة لم يتجـاوزوا الثنائيـة الـتي تجاوزهـا الشدياق وأغلب الشوام المسيحيين الـذي خرجـوا عـن دياناتـهم وطوائفـهم وتبنـوا الماسـونية الكوسموبوليتية التي عبر عنها الشدياق بقوله « تغيير الأديان لا يسلب الإنسان محـامده ». هذه السمات الثلاث متجمعة تجعل من الصعب على الباحث الحديث عن تطـابق في تفكـير الجماعة. ويكفي أن نضرب لذلك مثلين مما كتب إبراهيم شناسي في التغنـي بفكـرة المساواة وما كتب زميله عبد الحميد ضيا في بيان تهافتـها فلقـد نظـم الأول قصيـدة امتـدح فيـها ولي نعمته مصطفى رشيد عند إصدار الخط الهمايوني سنة 1856 جاء فيها ما ننقله نثرا.

الحياة والملكية والشرف شموع ثلاث تنير قلوبنا

وعدالتك سراج يحمينا من عصفة الاضطهاد

حررتنا نحن الذين كنا عبيد الطغيان

يشدنا جهلنا بالأصفاد

قوانينك أعتقت الناس

---

[79] البرت حوراني . ـــ الفكر العربي في عصر النهضة . ـــ بيروت ، د .ت.، ص 90

وقوانينك بينت للسلطان حدوده[80]

مثل هذه المقطوعة دفعت برنارد لويس إلى أن يصف إبراهيم شناسي بـ «المتغرب الصرف». ولسوف يؤسس شناسي مجلة « تصوير أفكار»(1861) التي سيساهم العثمانيون الجدد في تحريرها ومن بينهم عبد الحميد ضيا الذي يمكن أن نعده، قياسا إلى طريقة برنارد لويس في التصنيف و« التعليب » « متشرقا صرفا » . فبعد أن تحسر للهوة الساحقة التي تفصل بين « بلاد الكفار» و « بلاد الإسلام »:

« جزت بلاد الكفار ورأيت مدنا وقصورا

همت في مملكة الإسلام ولم أر غير الخرائب»

ازداد اقتناعا بضرورة « انكفاء الخود» (المجتمع العثماني المسلم) على نفسها :

« إلى الرجال الغيورين ينسب التعصب

وإلى من خلعوا الدين تنسب الحكمة

ذاك هو اليوم الأمر الملائم لروح العصر

الإسلام عندهم حجر عثرة في سبيل تطوير البلاد

إنها لحكاية كانت مجهولة قديما وأصبحت اليوم درجة

فك الارتباط بالدين في كل شيء

اقتفاء الأفكار الإفرنجية هما اليوم الدرجة»

سيقول ريديارد كيبلينغ Kipling (1865-1936) الكاتب الاستعماري البريطاني الحائز على جائزة نوبل في الآداب ومن منظور استعماري صرف « إن الشرق شرق والغرب وغرب» ولكن عبد الحميد ضيا سبقه إلى هذا القول ولكن من منظور انكفائي صرف فلقد هجا عالي باشا، أحد مهندسي التنظيمات، فنسب إليه صفة العشوائية التي تدفع المرء إلى الخلط بين «الأنا» و « الآخر»، بين الشرق والغرب، في حين أن لكل منهما «أصالته» و« طبيعته » الثابتة :

أ فليس بين مناخيهما اختلاف ؟

هل للشرق وللغرب الوضع نفسه

هل يقدر راسين أو لامارتين على أن يدبجا قصيدة مثل نافع ؟

وهل يقدر سنائي أو الفرزدق على كتابة مسرحيات مثل موليير ؟

ولقد قاده هذا الفصل التام بين الشرق والغرب إلى التنديد بفكرة « الدين لله والوطن للجميع» أي بفكرة المساواة بين المسلمين والمسيحيين في ميدان إسناد الوظائف تنديد خير الدين بها فقد عرض بسياسة عالي باشا التي تقول بالمساواة :

---

[80] هذه الأشعار عربناها نقلا عن برنارد لويس : الإسلام واللائيكية ، صص 127 - 128

إذا أعانه الله على إتمام القصد
سيجلس هؤلاء المتشرّدون عمّا قريب على أريكة الصدارة العظمى
لن يشذ عن ذلك غير اليهود
إذ بلغ فنّه في المساواة في الحقوق
حدّ تعيين الروم والأرمن بايات ومشيرين.

سنة 1876 سيعيّن السلطان عبد الحميد الثاني الشاعر العثماني الجديد واليا على دمشق وقد التقيا في محاربة التنظيمات فإلى أي حدّ يصحّ الجمع، فكريّا، بين إبراهيم شناسي وعبد الحميد ضيا وهما على ما رأينا من الاختلاف في النظرة إلى الطريقة المثلى في تعامل «الشيخ» مع «الخود العثمانية»؟

أمّا نامق كمال، أصغر الجماعة، وأكثرها التزاما، إذ بقي على معارضته حتى مات في النفي، فهو يستعصي على الدراسة أكثر منهما لأنه يقع بالضبط بينهما، فكرا وسلوكا، وكم تصعب دراسة المواقف الوسط «الآخذة من كل شيء بطرف» خاصّة في الميدانين الاجتماعيّ والسياسيّ وفي فترات التأزّم الحضاري. فلقد تأثر بـ «المتغرّب» شناسي وخلفه عندما هاجر سنة 1865 إلى فرنسا في إدارة «تصوير أفكار». ورغم هذه العلاقة الوثيقة بين هذين العثمانيين الجديدين فإنّ نقد نامق كمال للتنظيمات كان من الشدّة بحيث نميل إلى اعتبار ما ذكره البرت حوراني عن العثمانيين الجدد أكثر انطباقا على نامق كمال. يرتكز تفكير نامق كمال على اعتبار أن «الشريعة (...) هي ميثاقنا الحقيقي الوحيد» وعلى ضرورة «الخلافة» بكلّ ما يعنيه ذلك من رفض للشدياقيّة. ويتّفق نامق كمال مع عبد الحميد ضيا في الإحساس بوضع هذه الخلافة (همت في مملكة الإسلام فلم أر غير الخرائب) ويردّ هذا الوضع إلى غياب «الشورى» ولكنّه يوسّع فهم الآية «وشاورهم في الأمر» إلى حدّ يجعل منها «شكيمة» حقيقيّة للسلطة السياسيّة. وبهذا التوسيع البالغ يتمكّن من نقد التنظيمات التي «حافظ (فيها مصطفى رشيد) تماما على سلطة السلطان المطلقة» حسب الكاتب السوفياتي لوتسكي محافظة لم يحد عنها، حسب يكن، خلفاؤه في الصدارة العظمى إذ «كان عالي باشا من القائلين بالترقّي في المألوف والإعراض عن المستجدّ وكان يؤثر رضاء السلطان على رضاء الأمّة»[81] وكان فؤاد باشا «من أنصار القديم» حتّى أنّه «ما أن ولي الصدارة في سنة 1278 هـ (حتّى) كان أوّل ما أتى به من جلائل الأعمال أن سعى في عزل فاضل باشا من نظارة المالية ووشى به إلى السلطان حتى أوقع بينهما العداوة والبغضاء وحرم بذلك الأمة من أبي الحريّة وموجدها. ولبعض الكتاب في فؤاد مبالغات لا طائل تحتها ولم

[81] ولي الدين يكن. ـــ المعلوم والمجهول، ص 35

يكن الرجل إلا من أنصار الفكر القديم وقد مات بعدما اختل عقله بالغا من العمر خمسا وخمسين سنة »[82]

كتب نامق كمال في نقائص التنظيمات السياسية :

« إن أمر دار الورد العالي (خط شريف كلخانة) ليس كما قدر ذلك البعض ميثاقا أصدرته الإمبراطورية السنية. فهو يتكون من إعلان سمح، في الوقت الذي كان يردد فيه بعض مبادئ الشريعة التي هي ميثاقنا الحقيقي الوحيد، بقرارات إدارية مختلفة من وحي أوربي. ولو كان الأمر العالي لا يحصر المبادئ القانونية العامة المعددة في الديباجة في الحرية الشخصية التي يفسرها على أنها الأمن على الحياة والمتلكات وعلىالشرف، وإنما يعلن أيضا عن إقرار مبادئ أخرى أساسية مثل حرية التفكير وسيادة الشعب ونظام الحكم المبني على الاستشارة، لاتسم بسمة الميثاق الأساسي بالنسبة إلى الخلافة الإسلامية» [83]

مأخذ نامق كمال الأساسي على التنظيمات هو إذن اقتصارها على إقرار الحرية الشخصية دون الحرية السياسية وخوفها الشائن مما يمكن أن تقود إليه الحرية السياسية من « حصول الهرج» أي خوفها من إمكانية تمرد « الخود» العثمانية خوفا أبدع خير الدين التونسي في بيانه :

« المعنى الثاني (للحرية بعدما يدخل ضمن الحرية الشخصية هو)الحرية السياسية وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية و المباحثة فيما هو الأصلح للمملكة(...) ولما كان إعطاء الحرية بهذا المعنى لسائر الأهالي مظنة لتشتيت الآراء وحصول الهرج، عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوربيين بمجلس نواب الأمة [84] وعندنا بأهل الحل والعقد وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي. وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب على الباقين وإذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص » [85]

ما أقرب تفكير خير الدين الاجتماعي والسياسي من تفكير عبد الحميد ضيا وما أبعده عن تفكير نامق كمال [86]حتى لا نتحدث عما يفصل صاحب « الساق على الساق » عن صاحب « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» من هوة في النظرة إلى العلاقة المثلى بين

---

[82] يكن . ــ المعلوم والمجهول، ص 35

[83] برنارد لويس . ــ الإسلام واللائيكية، ص 153 نقلا عن مقال لنامق كمال نشره سنة 1862 في «عبرت» عدد 46

[84] «أهل المعرفة والمروءة» تعريف لأعضاء المجالس النيابية الاوربية يستأهل التوقف عنده

[85] خير الدين . ــ أقوم المسالك في معرفةأحوال الممالك . ــ تونس، 1972، صص 207-208

[86] ليس من الصدفة أن عين عبد الحميد الثاني عبد الحميد ضيا واليا على دمشق سنة 1876 وخير الدين صدرا أعظم لمدة قصيرة نهاية هذا العقد بالذات. وكل أولاد خير الدين سيكونون حميديين فيشنق العثمانيون الاتحاديون أحدهم سنة 1913 وتتدخل بعض القوى العظمى لصالح الأخوين المتبقين فيتمكنان من الهجرة خارج السلطنة

« الشيخ» و «الخود». وفعلا فإن تزويج نامق كمال الإسلام بالروسوية تولد عنه فهم جديد للإنسان فإذا هو إنسان اجتماعي أي سياسي بالطبع ومنعه من «حرية التفكير» و« الاستشارة» يحوله إلى كائن بيولوجي لا منزلة إنسانية له بالفهم الهيجلي للقضية فيصبح المجتمع العثماني بذلك مجرد تجمع خلايا لاتجمع « أعضاء » مما يكرس هيمنة الدولة باعتبارها عضوا أكبر إذ لا تجد أمامها شكائم سياسية تحول دون جموحها. وكيف يمكن للإنسان فردا (وإن أمن على حياته وممتلكاته وعرضه) أن يبدي مقاومة إزاء « الليفياتان » الهوبزي إن تاق إلى الخروج من الانكفائية السياسية إلى الاجتماعية السياسية؟

ولعل هذا الفهم المتطور لمنزلة الإنسان هو الذي سبب امتحان نامق كمال زمن عبد الحميد في حين فضل عبد الحميد ضيا اعتناق سياسة عبد الحميد الإسلامية فعين واليا على دمشق. هذا الامتحان هو الذي يفسر إحياء العثمانيين اللاحقين لذكراه سواء كانوا فاضليين أو مدحتيين، نقول مدحتيين لأن أحمد مدحت، رجل الممارسة، سوف يكون شدياقيا حتى النخاع وسوف يختار مناصرة « الخود » العثمانية على « الشيخ » مناصرة لا تستنكف من استعمال العنف لتغيير أوضاعها مما سبب قتلته الشنيعة في سجن الطائف سنة 1883.

لابد، بعد أن بينا الحساسيات المختلفة داخل العثمانيين الجدد، أن نعرض ما توصلنا إليه على محك الممارسة ممثلة هنا في أسباب التفاف الثلاثي شناسي وضيا ونامق كمال حول مصطفى فاضل مؤسس جمعية العثمانيين الجدد. فكيف تأسست هذه الجمعية المعارضة في المهجر ؟

لا يوجد اتفاق بين برنارد لويس وولي الدين يكن مثلا حول هذه المسألة فيكن يذكر أن أخا الخديوي إسماعيل اضطره تحويل إسماعيل الخديوية للعلويين من صلبه بموافقة السلطان عبد العزيز إلى الهجرة إلى الآستانة حيث تولى وزارتي المعارف والمالية قبل أن يضطره « حسد » عالي باشا وفؤاد باشا إلى الهجرة إلى فرنسا إذ أنه « هاجر من عاصمة الملك يؤم بلاد الغرب حتى استقر به النوى في باريس سنة 1865 وكان استصحب معه الشاعرين الكاتبين الشهيرين كمال بك وضيا بك »[87]

نميل ، كما يلاحظ القارئ ذلك، إلى الأخذ بما جاء في يكن على معرفتنا بولائه لمصطفى فاضل، لأن برنارد لويس يبدو أحيانا مزعجا إلى حد كبير بسبب حرصه الشديد على التصنيف من ناحية وبسبب رده كل ما يتصل بالعثمانيين الجدد وبغيرهم إلى التأثير الفرنسي بل « الكربوناري » دليله على ذلك أن البعض من هؤلاء العثمانيين الجدد شوهد مرة، على ما يقال، وهو يحمل معه أحد مؤلفات الكاربوناريين. ولقد رأينا نحن قبل قليل التعقيد البالغ الذي يتميز به هذا « التيار». ثم إن ولي الدين يكن هو في نهاية الأمر مفكر

[87] ولي الدين يكن . ـــ المعلوم والمجهول، ص 36

فاضلي وتركي ومسلم ومعاصر للجماعة و أهل مكة أدرى بشعابها، على الأقل في بعض الميادين. ويرى باحث عربي « أن مصطفى فاضل (كان) يتطلع إلى تولي منصب الصدارة العظمى في الآستانة بعد إقامة الحكومة الدستورية وكان هو الذي كشف اللثام عام 1867 عن وجود أنصار له في تركيا وأشار إليهم باسم« Jeunes Turcs »[88] [89]

ما يهمنا نحن هنا هو ما يبرر به الأمير هجرته وقد ورد ذلك في رسالة بعث بها إلى السلطان عبد العزيز حرص ولي الدين يكن الفاضلي الاتجاه على إثباتها في المعلوم والمجهول:

« أصعب ما يدخل قصور الملوك هو الحق. ومن يحيطون بهم يخفون الحق حتى عن أنفسهم لأن هؤلاء لما عاشوا في مركز الحكومة وبين لذتها حسبوا أن المشقة التي تكابدها الرعية هي من فتورها .[90]وهم يزعمون أن وقوع الدول في الضعف هو من حوادث الكون التي لا حيلة في درئها. لابد من جرأة في الصدق ليبصر الحق، من غير وقوع في الأوهام الباطلة ولابد من جرأة أكثر من ذلك لبيان الحق للملك . وهذا الصدق لم يتخط عبدك أبدا. وإثباتا لذلك أرجع إلى ذاكرة جلالتك ومن كانوا سببا في نفيي إلى دار الغربة.

نعم لم يتهيأ لي إلى الآن خدمة تري الآثار البادية لهذه الصداقة واستعدادي لها أي لم أتمكن من خدمة صالحة تستوجب إصلاح وطننا وإعادة الحياة إليه ولكني أول من أماط الحجب عن وجوه الخلل وعرض سيئات حكومتك وجراحاتها لذاتك الهمايونية. وجل أفكار عبدك متجهة إلى خدمة ذاتك الشاهانية. وإني لإخلاصي لذاتك الهمايونية ومحبتي لوطني لم يبق لي صبر للتفرج عن بعد على الأسواء التي أحاطت بنا ظاهرا وباطنا. وإذ كنت على ثقة من المروءة التي اتصف بها قلبك الشاهاني عددت من وظائف التابعية أن أبين هذه الأسواء مرة أخرى غير كاتم منها واحدا لنجد لنا سبيلا إلى خلاصنا في حينه. مولاي صاحب الشوكة، إن ما يقوم به في دولتك من أعمال الفوضى رعاياك المسيحيون [91] هي كلها من أعمال أعدائنا في الخارج. على أن الإدارة الحاضرة أيضا لها من ذلك نصيبها الأوفر [92]لأن أعمالا لم يكن بها بأس فيما سلف من الأزمان، تلوح اليوم وكأنها ظلم وجور على

---

[88] يستعمل الغربيون والشوام المسيحيون المعادون للعثمانيين الأسماء والصفات «تركيا» و«الاتراك» و«تركي» في زمن لم تظهر فيه القومية التركية ولهذا فإننا نعرب Jeunes Turcs بالعثمانيين الفتيان او العثمانيين الجدد واذا كنا نحافظ في الشواهد على إثبات ما نحذر منه فذلك لاستحالة التصرف فيها

[89] السيد رجب حراز. ـــ الدولة العثمانية وشبه جزيرة العرب، ص47.

[90] تجريم السياسي، هنا، واضح، وفيه نقد لما جاء في تنظيمات 1839

[91] إشارة إلى ما يحدث في البلقان وما حدث في الشام سنة الستين

[92] تظهر هنا فكرة الجلاد والضحية الشدياقية واضحة. وهي فكرة تضمر عند عبد الحميد ضيا وتتضخم عند نامق كمال

الرعايا من كلّ جنس. والأوربيون يحسبون أنّ المظلومين والمتهنين والمحقّرين كلّ التحقير في تركستان [93] هم من الأمة المسيحية المحكومة وليس الأمر كذلك. إنّ المسلمين، ولا تحميهم دولة من الدول الغربيّة، سحقوا ومحقوا أكثر من الملل غير المسلمة. المسلمون كابدوا هذه الكرب إلى الآن بما اتّصفوا به من النخوة في الصبر والانتظار. أمّا الأوربيّون فلا يعلمون ذلك. على أنّ المسلمين لمّا كانوا دم ذاتك الشاهانيّة التي بيدها زمام حكومتهم يعدّون محبّتهم وطاعتهم لعرش سلطنتك من الأوامر القرآنيّة. ولكن ائذن لي يا مولاي صاحب الشوكة أن أقول لك إنّه لم يبق للملّة الإسلامية جلد، لا على الإخلاص ولا على احتمال الكرب. إنّ أصوات السخط وإن عولجت بالإسكات ما عولجت أخذت ترّن في كلّ صوب فإنزالهم إذن إلى هذه الدركة من اليأس مضرّ بنسلك وبهم.

إنّ من سيئات أصول الإدارة الحاضرة التي ربّما كانت على ما يخالف رضاءك الشاهانيّ خاصة ويخالف رضاء الوكلاء أيضا، بل من أنواع الظلم التي لو علمت به ذاتك الهمايونيّة لأزاحته، أن أعراض التناقص بدأت تبدو في سلالة الأتراك يوما بعد يوم، وأن البعض من عبيدك الصادقين الذين يفتخرون بأنّهم من هذه السلالة العليّة، يرون قلّة هذه الأمة فيأسفون أسفا حقّا. ولئن كان السبب الأصليّ لهذا الخطأ الأصول العسكرية إلا أن الأمر الذي يخيف عبدك أكثر من ذلك ليس هذا، بل ما يخيفني جدّا من أحوالنا الآتية هو كما يرى في الملل المحكومة ازدياد سوء الأخلاق الذي عرض لأمتنا العثمانية وتمكّنه كلّ آن وانتشاره.

مولاي صاحب الشوكة، محا آباؤنا [94] قبل أربعمائة سنة إمبراطورية الشرق من على وجه الأرض [95] وجاؤوا البلدة المشهورة التي اتّخذها قسطنطين مقرّا للملك العالم في أبّهتهم وجلالهم وسكنوها. فما كان هذا الشرف التاريخيّ الذي أحرزوه ناجما عن غيرة دينية أو شجاعة عسكرية بل كانت الغيرة الدينيّة والشجاعة العسكريّة عكسا لأشعّة أخلاقهم المليّة [96] وإنّ ما نالوه لأنهم كانوا مطيعين قوّادهم، ولكنّ هذه الطاعة كانت قائمة على أساس حريّة اختاروها وقبلوا بها من أنفسهم وكان قلب كلّ واحد منهم وعقله حرّا فيما يختار [97] ولا أدري أيّ شمم غريزيّ اجتمع فيهم واستحدث لهم نظاما وجعل أخلاقهم الحيّة

93 يقصد السلطنة العثمانية إذ تعني ستان : بلاد

94 بيّن انتساب ابن ابراهيم بن محمد علي الألباني إلى الأتراك تهافت المفاهيم العرقية.

95 إشارة إلى سقوط القسطنطينية سنة 1453 على يدي محمد الثاني

96 يلاحظ هنا الاستعمال الخاص جدّا لمفهوم الأخلاق

97 السعادة في العلاقة الحرة بين «الشيخ» و «الخود» وهذه فكرة نسبناها الى سبينوزا و الشدياق

ومشاربهم في حالة الاطراد هذا هو السبب، سهّل لهم الظفر بدولة عظيمة قامت فيها حكومة الظلم وأضحت الذلّة والمسكنة وكلّ المعايب الأخرى دستور العمل »[98]

فكرتان أساسيتان لهما علاقة بموضوعنا تحكمان هذه الرسالة :

الفكرة الأولى تتّصل بتحديد أسباب وضع السلطنة المتردّي والثانية تتّصل بسياسة بديلة يطلبها ابن ابراهيم باشا وهما معا من علامات أخذه بالنظرة الحديثة إلى الطبيعة وإلى المجتمع فهذا الأمير لا يقول بالسببيّة العموديّة لا في الطبيعة ولا في المجتمع فـ « المشقّة التي تكابدها الرعيّة (ليست) من فتورها» قياسا إلى قانون اجتماعيّ ينطبق على دول الأرض جميعها فلا مجال عندئذ لأن يزعم بعضهم ممن يعيشون « في مركز الحكومة وبين لذّتها» أن « وقوع الدول في الضعف هو من حوادث الكون التي لا حيلة في درئها».

إنّ السببيّة العموديّة تميل إلى تفسير كلّ شيء باعتماد أسباب خارجيّة فهي في مجال الطبيعة تفسّر الزلازل بإرادة امتحان إلهيّة وهي في مجال « الزلازل الاجتماعية» تفسّر ما حدث في الشام من حرب أهليّة وفي تونس من انتفاضة زراعية وفي البلقان من تنامي مظاهر القوميّة بإرجاع كل ذلك إلى « أيد خارجيّة » شبيهة بـ « يد إبليس » وبذلك تبرّئ الدولة من كلّ مسؤوليّة وتجرّم المجتمع وكأنّها،وهي تفعل ذلك، تبرّئ السماء وتجرّم الأرض. ولكنّ مصطفى فاضل، تماما مثل الشدياق، يشير إلى العوامل الداخليّة بل يركّز عليها أكثر من التركيز على العوامل الخارجيّة « إنّ ما يقوم به في دولتك من أعمال الفوضى رعاياك المسيحيون هي كلها من أعمال أعدائنا في الخارج على أن الإدارة الحاضرة أيضا لها من ذلك نصيبها الأوفر »

يكاد مصطفى فاضل، والد الأميرة نازلي هانم التي ستكتب بعد ثلاثين سنة لائحة إلى عبد الحميد تنقد فيها سياسته، يستغرب أن توجد ظروف داخليّة توفّر شروط التدخّل الأجنبيّ في سياسة السلطنة ثم لا تقوم «الأيدي الخارجيّة» باستغلال هذه الظروف إذ لا قدرة « للجراثيم » على الإطاحة بجسد من الأجساد إلا إذا كان هذا الجسد فاقدا للمناعة والحصانة الداخليتين.

ثمّ يتعرّض مصطفى فاضل للبديل فيطلب ألاّ يكون الدواء «شكليّا ». ومن الأمثلة التي يضربها على هذه الأدوية الشكليّة زيادة التسلّح إذ ما يهمّه أساسا هو حامل السلاح لا السلاح في حدّ ذاته وكذلك انتهاج سياسة دينيّة إذ ما يهمّ هو الإنسان لا مظاهر التديّن وهو يستعمل لفظا على غاية من الأهمية فيما يتّصل بموضوعنا لبيان أن ما تعتبره الدولة سببا يجب أنّ يعدّ نتيجة وهو لفظ «عكس» بمعنى « نم»: «ما كان الشرف التاريخيّ الذي أحرزوه ناجما عن غيرة دينيّة أو شجاعة عسكريّة بل كانت الغيرة الدينية والشجاعة

[98] ولي الدين يكن. ـــ المعلوم والمجهول، صص 38-39، ولقد نقله يكن من التركيّة العثمانية إلى العربية

العسكرية عكسا لأشعّة أخلاقهم المليّة ». فالأخلاق، هنا، ليست جملة المظاهر الأخلاقيّة وإنّما هي هذا التوهّج الذي لا يمكن أن يصدر إلا عن كائنات حيّة وقادرة ومشعّة ومزدهرة (بمعنى الإزهار من الفعل أزهر) فلا أخلاق (أي لا وهج)للكائنات الميّتة التي تعيش في ما يشبه الحياة ولكنّه ليس منها حتّى وإن شبّه لها أنها كائنات حيّة. والأخلاق هنا تصبح، لا معجميًا وإنما سياسيًا مرادفة للحريّة. حتّى مفهوم الطاعة يتفرقع معجميًا فإذا هو معنيان : معنى موجب ومعنى سالب. المعنى الموجب هو أن تكون نتيجة اختيار حرّ والمعنى السالب هو أن تكون موقفا دالاّ على « الذلّة والمسكنة وكلّ العيوب الأخرى »

ولقد قادت هذه النظرة مصطفى فاضل إلى نتيجة لم يتفطّن لها الكثيرون ممّن درجوا على الحديث عن مسلمين متعسّفين وعن مسيحيّين « أهل ذمّة » مضطهدين لأنهم يعتمدون فكرا يقوم على المظاهر (ومنها كثرة عدد قوم من الأقوام) فاعتبر هذا الرأي غير سليم إذ أنّ المسلمين هم بمقياس النظرة الحديثة إلى الطبيعية وإلى المجتمع أصبحوا « أهل ذمّة» في حقيقة الأمر.

إن صحّ تحليلنا لرسالة مصطفى فاضل تتّضح أسباب التفاف شناسي وضيا ونامق كمال حوله. فهو يمثّل الموقف الوسط بين مادية الشدياق و طبيعيّته الجافّة ومثاليّة جماعة « تصوير أفكار». لذلك لا يعجب المرء من تكوين جمعيّات علميّة في بيروت تنفر من تفكير الشدياق الراديكالي القاطع نفورها من إسلامية عبد الحميد ضيا الكامنة أحيانا والمعلنة أحيانا أخرى مثل « الجمعيّة العلميّة السورية » (1868) التي نكتفي في هذا الفصل بالإشارة إلى أنّها كانت جمعية عثمانيّة بلغت فيها الروح التوفيقيّة مبلغا يفسّر انضمام الأمير مصطفى فاضل والصدر الأعظم فؤاد إليها ممّا شجّع على انخراط عدد كبير من الشوام فيها إذ عرفت «امتدادا واسعا بحيث انضمّ إليها حوالي 180 عضوا من انتماءات طائفيّة مختلفة لكن ضمن غلبة مسيحيّة عددا وثقافة »[99]

فكيف يمكن تفسير انضمام مؤسّس جمعيّة العثمانيين الفتيان مصطفى فاضل ومهندس التنظيمات الصدر الأعظم فؤاد وهذا العدد الضخم من الشوام من مختلف الأعراق والديانات والطوائف إليها إذا لم يكن ذلك بسبب طابعها « العثمانيّ» بل « الماسونيّ »؟

على أنّ ما لابدّ من التأكيد عليه نهاية هذا الفصل هو أنّ الدعوة إلى التسامح لا تكفي وحدها لتحقيق وحدة الأمة إذ للناس حاجات ماديّة إن لم تقع تلبية حدّ أدنى منها فإن الخطب حول التسامح تتحوّل إلى خطب وعظ لا طائل من ورائها.

هذه الحاجات لم يقع تلبية الحدّ الأدنى منها في السلطنة التي تدهورت أوضاعها الاقتصاديّة خاصة إلى حدّ جعلها سنة 1854 تلجأ لأول مرّة في تاريخها إلى الاقتراض

[99] وجيه كوثراني . ـــ الاتجاهات، صص 147-148

الخارجي. ولن يحلّ شهر أكتوبـر 1875 حتـى يعلـن الصـدر الأعظـم نديـم باشـا «أنّ دفـع فوائض الدين العمومي سيخفض إلى النصف بما يتضمّنه هذا الإعلان من نتائج وخيمـة علـى سمعة الدولة العثمانيّة في أوربا»[100]

ولقد وجد خصوم التنظيمات في ذلك الفرصة المناسبة لتجريمها ففرضوا عبد الحميـد الثاني سلطانا مكلّفا بـ «قبرها». لقد كانوا قلّة سنة 1839 ولكنّهم أصبحـوا هـم الأكثريـة في منتصف سبعينات القرن التاسع عشر. فلنتناول، إذن، في الفصل التالي مآخذهم علـى عمليّـة الإصلاح العثمانية وطرق مقاومتهم لها.

[100] برنارد لويس. ــ الإسلام و اللائيكيّة، ص144

الفصل الثالث

خريف العثمانيّة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا نخشى تشبيه السلطنة العثمانيّة في استجابتها لطلب بريطانيا الرأسمالية وجوب إصدار التنظيمات بعدد من الكيانات السياسيّة التقليدية التي استجابت بعد نهاية الحرب العالمية الثانية لشروط بعض القوى العظمى الرأسمالية في ربط إعانتها للبلدان المتخلّفة حضاريا بضرورة الانفتاح الاقتصاديّ وإقرار الحريّات الديمقراطيّة. وهذان الشرطان إن كانا محلّ ترحيب من الأوساط المحليّة المؤهّلة للانخراط في المسيرة الرأسمالية وما يلائمها من نظرة إلى العلاقات الاجتماعية في السلطنة قد قاومتهما الأوساط التقليديّة أي ما قبل الرأسمالية، في صلب السلطة الحاكمة وخارجها وذلك بغضّ النظر عن الانتماء العرقي أو الديني في بلاد البلقان أو في الآستانة أو في بلاد الشام حتى لا نتحدّث عن الجزيرة العربية مثلا.

ففي بلاد البلقان «اشتعلت كلّ الولاية البوسنيّة عندما أعلن خط الكلخانة المساواة في الحقوق بين المسلمين والمسيحيّين وعاشت البوسنة طيلة عشر سنوات في حالة حرب كامنة من دون أن يجرؤ الباب العالي على التدخّل. وفي سنة 1850 قررّت إسطنبول إعادة فرض سلطتها وكلّفت عمر باشا، وكان معروفا بالحزم، بهذه المهمّة فنقل مقرّه من ترافنيك إلى سراييفو البعيدة عن تجمّع إقطاعات البايات ثمّ أخضع هؤلاء إخضاعا تامّا لسلطته »[1]

أمّا في الآستانة فقد « بلغ غضب الناس أن سبّه (يقصد السلطان) درويش على قارعة الطريق واتّهمه بممالاة أهل الذمّة على المسلمين وأنذره بسوء المصير ومع أن هذا الدرويش ألقي القبض عليه وأعدم إلاّ أن قبره غدا سريعا مزارا لعامة المسلمين»[2].

وفي بلاد الشام « خلال الأربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر حصلت انتفاضات مستمرّة في منطقة نابلس الجبليّة. وقد اعتمدت هنا أسرتا طوقان وعبد الهادي الإقطاعيتان المتعاديتان في صراعهما على السلطة (وكان يجري تعيين الحاكم المحلّي منهما في تلك السنوات) على الحركة الجماهيرية ضدّ الضرائب الحكوميّة والخدمة العسكريّة ولم تستتبّ السيطرة التركيّة الفعّالة نسبيا في هذه المنطقة إلا في نهاية 1859 »[3].

---

[1] G. Castellan . - Histoire des Balkans . - Paris, 1992.- p.317

[2] حرّاز . – الدوة العثمانية وشبه جزيرة العرب، ص 20

[3] كوتلوف . ـــ تكّون حركة التحرّر الوطني في المشرق العربي، ص 279. ولنلاحظ أن رفض الخدمة العسكرية لم يكن مسيحيا فحسب

أمّا أكبر ردّة فعل على التنظيمات في الشام فستكون سنة 1860 . لقد كان الهمّ الشاغل لكبار الإقطاعيّين هو مسألة الضرائب والخوف من تعميمها على أساس «العدالة». ومن المتّفق عليه أن مسألة الضرائب أصبحت أعظم المسائل بالنسبة إلى السلطنة التي استنزفتها حرب القرم واستنزفها كذلك فتح أسواقها للبضائع الغربيّة الأكثر جودة والأقلّ كلفة ومن ثمّ سعرا والتي كان عدد هام من المسيحيين وسطاء في ترويجها. ففي دمشق العاصمة وفي « بداية مارس (1860) تليت فتوى لأحد علماء دمشق كتبت بروح العداء للمسيحيّة أثناء الاجتماع السريّ المشترك لقادة الإدارة التركيّة [4]وأعيان المسلمين في دمشق. وعبّر المجتمعون عن استيائهم من نفوذ المسيحيين المتزايد الذين أثروا من التجارة في أوربا كما طرح رأي يقول بأن الإصلاحات التنظيميّة ولا سيما الخطّ الهمايوني لعام 1856 لا تنسجم مع مبادئ الشريعة الإسلامية» [5].

لقد رأينا أن تهمة « الحيد عن الشريعة» ترقى في حقيقة الأمر إلى سنة 1839 ولكنّ هذا الموقف المحافظ من التنظيمات ترسّخ سنة 1855 عندما حاول الباب العالي «أن يوسّع الخدمة العسكريّة لكي تشمل المسيحيين. ولهذا السبب ألغى الخراج في 7 مايو 1855. وأثار هذا الإجراء مقاومة الرجعيين المسلمين الذين استاؤوا من السماح « للكافر» بالالتحاق بالجيش التركي.وأعفى الباب العالي في آخر المطاف المسيحيين من الخدمة العسكريّة واستبدلها بضريبة خاصة تعرف بـ « البدل العسكري » [6]. هل اقتصرت مقاومة التنظيمات، في الشام، على المسلمين التقليديين ؟ لا بالطبع.إن الكنيسة المارونيّة ستنشط في مقاومة التنظيمات لأنها بتسويتها بين الأديان كادت تذهب إلى ما كان يذهب إليه فارس الشدياق من أن «تغيير الديانات لا يسلب الإنسان محامده» وهو مذهب لا يمكن إلا أن ينسف هيمنة الكنيسة على رعاياها. وقد بلغ نشاطها في مقاومة التنظيمات ذروته قبل وبعد الحرب الأهلية سنة 1860.

« لعبت الكنيسة المارونيّة دورا كبيرا في ذلك. وبدأت منذ 1860 بتوجيه نشاط «الاتحاد المسيحي» الذي تأسّس قبيل ذلك بفترة وجيزة وتمتّع بنفوذ قويّ في بيروت وجبل

---

[4] مقاومة التنظيمات كانت من داخل السلطة كذلك (ولاة...)

[5] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 287

[6] فلاديمير لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 160

لبنان فقد دعت نداءات الزعماء الروحيّين المارونيين التي تمّ توزيعها في المناطق المسيحيّة من لبنان إلى الجهاد المقدّس ضدّ من يخالفهم في العقيدة»[7].

هكذا بدأت القضيّة في هيئة موقف من الضرائب أي قضية علاقة بين المجتمع والدولة وانتهت إلى قضيّة دينيّة. ولقد توفرّت كل شروط الحريق في حقيقة الأمر ولم يبق غير إشعال عود الثقاب. وفعلا ففي «26 ماي 1860 وقع تبادل إطلاق النار حول بيروت بين جماعات من الفلاّحين الدروز وجماعة من سكان المدينة المسيحيين سقط نتيجته ضحايا من كلا الجانبين وأدّت هذه الحادثة الفرديّة إلى اندلاع الفتنة الدينيّة الدمويّة المعدّة منذ فترة بعيدة»[8].

لقد رأينا كيف رفض الشدياق، أول معبّر شاميّ عن الفلسفة العثمانيّة، اعتبار الصراع الدرزي ـ الماروني صراعا دينيّا ولسوف يذهب كلّ تلامذته الفكريين هذا المذهب فسليمان البستاني الذي ولد في بستكين في منطقة الشوف معقل الدروز عام 1856 أي كان عمره عند اندلاع هذه الحرب أربع سنوات تحدّث عنها في لهجة قريبة من لهجة لوتسكي.

امتدّ الطور الأوّل من هذه الحرب الأهليّة من 26 ماي إلى 6 جويلية. وقد قام الدروز فيه بمهاجمة المسيحيين في الجنوب والبقاع فـ « لجأ آلاف المسيحيين إلى كسروان وبيروت وغيرها من المدن الساحليّة وقتل نتيجة هذه المذبحة في لبنان (يقصد الجنوب اللبناني اليوم والبقاع) ما يزيد عن 10.000 شخص ونهبت وحرقت جزئيا 360 قرية كما هدم 360 كنيسة و42 ديرا و 28 مدرسة. وبلغت قيمة الأضرار المادية للمسيحيين وحدهم، حسب تقديرات الصحافة الفرنسية، ما يزيد عن 90 مليون فرنك فرنسي »[9].

أجبر الفريقان على إيقاف القتال فتوقّف مدّة ثلاثة أيام « ولكنّ المسيحيين رفضوا تعويض الخسائر واعترفوا فقط بالامتيازات الإقطاعية لمشائخ الدروز»[10] كما أن الوضع لم يتغيّر في كسروان (شمال الجبل) مصدر التمرّد «التي نجت من مصير المناطق اللبنانية الجنوبية »[11] ولذلك سرعان ما بدأ الطور الثاني من هذه الحرب وكان هذه المرّة كاسحا

---

[7] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 28

[8] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 289

[9] لوتسكي . ـــ المرجع السابق، ص 289

[10] لوتسكي .ـــ المرجع السابق، الصفحة نفسها

[11] لوتسكي . ـــ المرجع السابق، الصفحة نفسها

و امتدّ فشمل دمشق عاصمة سوريا و« كانت الطوائف المسيحية في دمشق تقدّر بـــ 8000 مـن الروم الأرثوذوكس و 8000 من الـروم البـابويين [12] و 3000 مـن المـارونيين» [13] و « في 9 جويليـة بدأت مذبحة المسيحيين في دمشق بتحريض بعض الوجهاء المعروفين مـن الزعمـاء الدينيـين المسلمين وبتأييد من الوالي التركي (يقصد أحمد باشا) واستمرّت أعمال النهب والقتـل حـوالي عشرة أيام (يقصد من 9 جويلية إلى 19 جويليـة 1860) وتحـوّل القسـم الأكـبر مـن الأحيـاء المسيحيّة في دمشق إلى خرائب وهلك تقريبا حوالي ربع مجموع مسيحيي دمشق (يقصـد 5-6 آلاف شخص) وقدّرت الأضرار الماديّة من قبل المعـاصرين لتلـك الفـترة بمائـة مليـون فرنـك فرنسي» [14].

ويبدو أنّ هذه « البوغرومات» [15] آتت أكلها الدمويّ بالنسـبة إلى الإقطـاعيين خصـوم التنظيمات ففي «29 جويلية 1860 وقّع ممثّلو فلاّحـي كسـروان علـى « إعـلان قـرى لبنـان» الـذي وافقـوا بموجبـه علـى عـودة المشـائخ المطرودين إلى كسـروان وعلـى إعـادة حقوقـهم بالأراضي التي تمّ الاستيلاء عليها أثناء الانتفاضة » [16]. لقد انتصر في هذه الحروب الإقطاعيون والآخذون بنظرة تقليديّة إلى الطبيعة ومن ثمّ إلى العلاقات الاجتماعية أي انتصرت الطبقـات غير المؤهلة تاريخيا للقيام بدور اجتماعيّ تغييريّ يدرج المجتمـع في نسـق التطـوّر الرأسمـالي ومن ثمّ فستكون نتائج هذه الحرب خطيرة.

فعلى مستوى تأثير القوى العظمى في الأحداث كان التنافس البريطاني الفرنسي [17] قد بلغ أشدّه بين سنة إصدار التنظيمات الثانية وسنة اندلاع الحرب الأهليّة.

« فالإقطاعيون لم يكفّوا عن السعي لاستعادة امتيازاتهم أو على الأقل المحافظة على ما تبقّى منها. كذلك الفلاّحون بالنسبة للحقوق التي كانوا اكتسـبوها. كـان عمـلاء بريطانيـا مستمرّين في الحفر تحت أقدام النفوذ الفرنسيّ في طريق تبنّي المطالب الدرزيّة بينما استمرت فرنسـا في تـأييد حقـوق الموارنـة متأرجحـــة بـــين إرضـاء رجـــال الديـــن أم الإقطـاعيين.

---

[12] الروم الكاثوليك

[13] آجرون . ـــ السياسات الاستعمارية في المغرب . ـــ باريس، 1972 . ـــ ص 95، حاشية رقم 3

[14] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربيّة، ص 290

[15] «بوغرومات» من الفعل الروسي بوغروميت وهو يعني هدم

[16] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص 291

[17] جهد بالمرستون لتطويق سياسة نابليون الثالث مشهور

أمّا العثمانيون فقد ظلّوا ممسكين العصا من وسطها، حذرين وساهرين، خوفا من أن يعطوا الدول الأوربيّة فرصة التدّخل العسكريّ أو السياسيّ. لقد ظلّ هذا الوضع غير الطبيعيّ يتفاعل حتّى تفجّر عام 1860» [18].

وإذن فإنّ تفجّر الوضع سنة 1860 كان يعني في حقيقة الأمر فشل سياسة مهندسي التنظيمات فؤاد باشا وعالي باشا إذ أعطت هذه الحرب القوى العظمى فرصة للتدخّل في سياسة السلطنة الداخليّة.

ولسوف يفضي تدخّل القوى العظمى في تلك الفترة إلى اتفاق حول «قانون أساسيّ» للجبل أمضت عليه في 9 جوان الحكومة العثمانية (فؤاد باشا) وهو ينصّ على تأسيس « متصرفيّة جبل لبنان» التي يديرها حاكم عثماني مسيحيّ من غير «اللبنانيين» تقترحه السلطنة على أن يحظى هذا الاقتراح بقبول الدول المضية على« القانون الأساسي» ولهذا السبب كان المتصرّفون في الجبل طيلة الفترة الفاصلة بين إعلان هذا القانون وإلغاء العثمانيّين الاتحاديين له في الحرب العالمية الأولى هم :

داود باشا	القسطنطينية	1868–1864/1864–1861
فرانكو باشا	حلب	1873–1868
رستم باشا	من أصل إيطالي	1883–1873
واصا باشا	من أصل ألبانيّ	1892–1883
نعوم باشا	حلب	1902–1892
مظفّر باشا	من أصل بولونيّ	1907–1902
يوسف فرانكو باشا	حلب	1912–1907
أوهانس باشا	من أصل أرمنيّ	1915–1912

وممّا تضمّنه القانون الأساسيّ المواد التالية :

- يقع تعيين حاكم المتصرفيّة لمدّة لا تقلّ عن خمس سنوات يمكن تجديدها. ويلاحظ المرء أنّه لا أحد من المتصرفين الذين حكموا الجبل في القرن العشرين جدّد تعيينه.

- يضطلع حاكم المتصرفيّة بكل المسؤوليات العائدة بالنظر إلى السلطة التنفيذية فيقبض الضرائب ويزكّي أحكام المحاكم التي يصدرها قضاة من الجبل.

[18] باسم الجسر . ـــ ميثاق 1943 لماذا كان ؟ وهل سقط . ـــ بيروت، 1978. ـــ ص 41

- يعين المتصرّف على القيام بمسؤولياته مجلس إدارة ينتخب أعضاءه سكان الجبل على أن يكون هذا الانتخاب معبّرا عن التنوّع الطائفي. هذا الشرط لن يساعد على التخفيف من حدّة الطائفيّة في الجبل نفسه.

- يقوم بحفظ الأمن العام في المتصرفيّة فرقة من الحرس الجبليين يشرف على تنظيمهم مدرّبون فرنسيون[19]

ولسوف يقع تنقيح هذا القانون الأساسي في 6 سبتمبر 1864 فتضيف إيطاليا توقيعها عليه. إنّ ستّين سنة إلا قليلا من حكم الجبل حكما ذاتيا (1861 – 1915) أشرف عليه حكّام مسيحيون بضمانة من الدول العظمى ستعمّق الفروق بين الجبل وبقيّة مناطق الشام بحيث تصبح إمكانيّة ضمّه قسرا إلى كيان شاميّ موحّد بعد هذه الفترة الطويلة من باب الادعاء المحض خاصة إذا كان القائلون بهذه الإمكانيّة لا يملكون قوّة حقيقيّة تفصل في المسألة.

لقد وافق خروج متصرفيّة لبنان سنة 1861 عن الإدارة العثمانيّة المباشرة اعتلاء السلطان عبد العزيز العرش خليفة لأخيه عبد المجيد ويبدو أن الاستقلاليّة المسيحيّة المتنامية في البلقان والشام قد غيّرت نظرة السلطان الجديد إلى التنظيمات فـ« في الوقت الذي وقع فيه طرد حتى المسيحيين العثمانيين من الإدارة [20] ازداد التأكيد على الطابع الإسلامي للإمبراطورية وعلى ضرورة الوحدة الإسلامية التي اتخذت شكلا يمهّد السبيل للنظريات الإسلامية التي ستنتصر في العقد اللاحق. ففي زمن خلافة عبد العزيز وقع بقوّة خاصة تطوير الفكرة القائلة إن السلطان العثماني ليس رئيس مسلمي الإمبراطورية فحسب وإنما هو كذلك الخليفة بالنسبة إلى كلّ المؤمنين وهو، وهذا هو الأمر الجديد، وريث الخلفاء الأوائل [21]» [22].

---

[19] Lyné -Lohéac. - Daoud Ammoun et la création de l'Etat libanais . - Paris, 1979. - p.189

[20] هذه إحدى علامات التناقض في سياسة السلطنة فمنع المسيحيين من الاشتغال في القطاع العمومي يحوّلهم، ضرورة إلى القطاع الخاص المعادي، طبيعة، لمركزيّة الدولة.

[21] قد يكون من مبرّرات هذا الاتجاه قضاء بريطانيا في الهند على إمبراطورية المغول الإسلاميّة وحاجة الهنود المسلمين (الباكستانيين فيما بعد) إلى مرجع دينيّ

[22] برنارد لويس . ـــ الإسلام و اللائيكيّة، ص 114

وقد صاحب هذه السياسة الجديدة سعي نحو استعادة السلطان المكانة التي كانت له قبل إعلان التنظيمات الأولى :

«كان عبد العزيز أوّل سلطان عثمانيّ زار أوربا وكان يرافقه الوزير فؤاد باشا المعروف بأصالة الرأي والبداهة في الجواب. وبعد انقضاء زمن على عودة السلطان عبد العزيز إلى عاصمته لم يجد وزراؤه ووكلاء الدولة في رحلته إلى أوربا، أثرا يدلّ على إمكان تنازله عن بعض صلاحياته المطلقة إلى مجلس الوزراء المسؤول عن إدارة الدولة» [23]

ما هو مجال المبادرة الذي تبقّى لمهندسي التنظيمات فؤاد باشا وعالي باشا بعد أن قرّر السلطان التراجع عن سياسة أخيه المتفتّحة ؟ وهل يمكن للسلطنة حقيقة، أن تتراجع عن اتفاقيات ملزمة عقدتها مع قوّة عظمى حليفة مثل بريطانيا ؟ وما هي الدوافع الحقيقيّة إلى مثل هذه السياسة الجديدة ؟ هل هي دوافع ذاتيّة كما يوحي بذلك كلام برنارد لويس أم أنّ القضيّة، إن غيّرنا وجهة النظر، أعقد من ذلك بكثير؟

لن نجيب عن هذا السؤال الذي كان سببا في انشطار النخبة العثمانية إلى مقاومين لعبد العزيز ولمهندِسَيْ التنظيمات على اعتبار أنهما يدا عبد العزيز في انتهاج هذه السياسة (جماعة مصطفى فاضل) وإلى أنصار لرجلي التنظيمات (جماعة «زهرة الآداب» وجماعة «الجمعية العلميّة السورية» وكذلك مدحت باشا) يرون فيهما، على الأقلّ، شكائم تعوق جموح عبد العزيز السياسيّ. وفعلا فلقد نشط رجلا التنظيمات، في عهد عبد العزيز، في مجالات ثلاثة تتّصل بموضوعنا أوّلها مواصلة إصدار القوانين المنظّمة للإدارة وإنشاء المؤسّسات التعليميّة المختلفة وثانيهما الحدّ من آثار الحرب الأهليّة الشاميّة باتخاذ إجراءات حازمة ضدّ المقاومين للتنظيمات سواء داخل الإدارة أو خارجها وثالثها تشجيع الجمعيات الشاميّة المستندة إلى الشعار الماسوني «الدين لله والوطن للجميع» المستند، بدوره، إلى قولة محمود الثاني المأثورة .

نذهب هذا المذهب في تفسير الأحداث استنادا إلى ما كتب خصمهما الفاضلي وليّ الدين يكن الذي رأى في موت آخر مهندسي التنظيمات، عالي باشا، سنة 1871 كارثة حقيقية :

«أتى عبد العزيز وقد تخلّص من عالي وفؤاد بموتهما واستخلص لنفسه محمودا نديما المعروف عند العثمانيين بـ(نديموف) وإنّما سمّي بذلك لأنه كان صنيعة أغناييف وأول

---

[23] يوسف الحكيم . ــ سوريا في العهد العثماني، ص 20

من جعل السياسة الروسيّة رابحة في المابين فانطلق هذا الخؤون في زمان صدارته يرتكب الموبقات ما لم يسبقه إليه سواه. استغوى السلطان عبد العزيز حتى أغواه وحارب به الحرية والأحرار»[24].

كان الفاضليّون يشتكون من سياسة «الوزير فؤاد باشا المعروف بأصالة الرأي والبداهة في الجواب» لأنهم يختلفون معه حول سرعة نسق التغيير فجاءهم نديم باشا الذي «انطلق في زمان صدارته يرتكب الموبقات ما لم يسبقه إليه سواه» ممّا ولّد عندهم حنينا إلى عهد سابق طالما أشبعوه نقدا وتجريحا. وهذا، في نظرنا، هو أحد وجوه مأساة الدولة العثمانيّة.

ونحن لا نعتقد أن وليّ الدين يكن، الذي دمّره السجن والأفيون فسبّبا حقدا لا مزيد عليه، عنده، على المحافظين قد جنح إلى المبالغة في وصف «محاربة نديم باشا الحريّة والأحرار» إذ نعرف معاملته لجمال الدين الأفغاني عندما حاول الاستقرار بالآستانة أوّل مرّة كما أنّنا نعرف سلوكه إزاء رزق الله حسّون الحلبي، موضع ثقة فؤاد باشا، إذ اتّهم في عهد الصدر الجديد بمدّ يده إلى واردات نظارة جمارك التبغ وسجن بسبب ذلك ولسوف يقع الإعلان في زمنه في أكتوبر 1875 عن تخفيض دفع فوائض الدين العموميّ كما أنّ أحمد مدحت باشا سوف يخلفه، لمدّة شهرين سنة 1876 في الصدارة العظمى. وأحمد مدحت باشا (1822 – 1883) هو أكثر العثمانيين الفتيان شدياقيّة لذلك نفر منه المحافظون نفور الحياة من الموت.[25] ولد أحمد مدحت باشا في اسطامبول في عائلة قضاء وانضمّ إلى الإدارة وهو في سنّ العشرين (1852) ثم أرسل للتربّص في أوربا فعاد منها سنة 1858 ليشغل مناصب سامية في سلطنة عبد العزيز سواء في البلقان المتمرّدة باستمرار (1864) أو في ولاية بغداد (1869 ـ1872) أو في ولاية دمشق (1879) ممّا مكّنه من الاطلاع الحيّ على أوضاع السلطنة ودفعه إلى تبنّي الفلسفة العثمانية في أكثر جوانبها راديكاليّة فلقد كان يختلف عن التيّار الفاضلي المعارض في أمرين أساسيين هما الإيمان بضرورة التركيز على تغيير البنيات الاقتصاديّة والذهنيّة الداخليّة للمجتمع وثانيهما تجريم السياسي وعدم استبعاد العنف

---

[24] وليّ الدين يكن . ــ المعلوم والمجهول، ص 36

[25] قال عنه محمد عبده لويلفرد بلانت « أمّا من ناحية كونه مصلحا فقد كان ضحلا ومتأوربا بأسوإ معنى» و «كان رجلا مندفعا لا يعرف الحذر ولا سيما مع كؤوسه لأنّه اعتاد الشراب،وكان هذا هو سبب سقوطه « (محمد عبده سلسلة الأعمال المجهولة . ــ لندن، 1987، ص 129)

في التغيير. ولذلك سيتبنّى التيّار الرضاويّ وامتداده التيّار العثمانيّ الاتحاديّ تفكيره وسلوكه الصارم «والدليل على ذلك هو ما قام به الأحرار بعد انقلاب 1908 وخلع السلطان عبد الحميد، آخر سلاطين الحكم المطلق من إحياء ذكرى مدحت باشا وتحيّة روحه والإشادة بفضله على الأمّة وتكنيته بأبي الأحرار وبأبي الدستور»[26] ودليل ذلك أيضا إهداء العثمانيّ الاتحاديّ سليمان البستاني كتابه «عبرة وذكرى» «إلى روحك الطاهرة يا رَجُلَ الحرية» مثلما أهدى العثماني الفاضليّ الائتلافي وليّ الدين يكن كتابه إلى الأمير الماسوني مصطفى فاضل.

كتب كوتلوف عن سياسة الوالي أحمد مدحت باشا في العراق، مهملا قضية اعتياده الشراب ممّا كان «سبب سقوطه»:

«كان السكان المسلمون في العراق متخلّفين كثيرا من حيث تطوّرهم الثقافيّ عن أبناء وطنهم الآخرين من المسلمين واليهود[27] وقد تمّت الخطوة الأولى على طريق تحديث الحياة الاجتماعيّة لمسلمي العراق في نهاية الستينات من القرن التاسع عشر وكانت مرتبطة بأعمال مدحت باشا عندما كان حاكما عاما للعراق»[28].

أمّا سليمان البستاني الذي كان يرى في مدحت ما يقرب ممّا كان هيجل يرى في نابليون فقد كتب عنه :

«تولّى بغداد قبل عهد الاستبداد سنة 1870 وكانت الإدارة مختلّة والقبائل ثائرة والماليّة ناضبة وليس في البلاد شيء من معاهد العلم والصناعة فوجّه نظره إلى توطيد دعائم الأمن فسار بنفسه للضرب على أيدي رؤساء العشائر الهنديّة والدغارة فأخذ من أخذ بالقوّة وسكّن روع من بقي باللين والمجاملة وسيّر البعوث إلى قبائل المنتفك و الأحساء و القطيف فدوّخ العصاة وأمّن الطائعين ولمّا استقرّ له الأمر وساد الأمن انثنى إلى الشؤون الداخليّة فأصلح إدارة الحكومة ونظّم المحاكم وأوجب أن لا يكون أحد من عمّال الحكومة من صنائع

---

26 يوسف الحكيم . ـــ سوريا في العهد العثماني، ص 55- 56

27 تخلف المسلمين العراقيين كان أحد أسباب توجههم المكثف نحو الجيش (وسيكون ذلك شأن العلويين في سوريا بعد الحرب العالمية الثانية) مما سيجعل منهم نواة تمرد 1916 والعامل الحاسم في فشل الدولة الفيصلية في سوريا التي كثر فيها السياسيون مقارنة بالعسكريين

28 كوتلوف . ـــ تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي . ـــ ص 236

الوجهاء»[29] ثم « إنّ المهندسين الأوربيين الذين استقدمهم خاصة لوضع مشروعات الإصلاح وضعوا التقارير الوافية عن كلّ وسائل السقي وتجاوزوا إلى ما وراء ذلك بوضع الخرائط لكل الشؤون الزراعيّة »[30].

ويتحدّث العربيّ الارثوذوكسيّ يوسف الحكيم عن سياسته في سوريا على النحو التالي :

« نقله (عبد الحميد) إلى ولاية سوريا سنة 1879 وقد سبقت إليها شهرته قدومه فكان الوالي المصلح. ومن أخباره التي يتحدّث عنها السوريون نقلا عن آبائهم وجدودهم الحوادث التالية :

أولا بعد وصوله إلى دمشق أراد توسيع الشارع المستقيم الممتدّ من باب الجابية باتجاه الشرق مسافة ميل تقريبا فعارضه مالكو العقّارات القائمة على جانبيه من مكاتب ومخازن وحوانيت ملتمسين بقاء ما كان على ما كان. ولم يمض على ذلك سوى القليل من الأيام حتى فوجئ الأهلون ليلا باشتعال النار في عدّة نقاط من الشارع اشتعالا قضى تلك الليلة على ما بقي في تلك العقّارات من بضاعة وأموال ولم يتمكّن أصحابها من نقلها وإنقاذها.ثمّ أعيد تنظيم الشارع بضعف عرضه السابق وأعيدت الأبنية إلى جانبيه بأحسن ممّا كانت عليه ويسمى الشارع من ذلك الحين سوق مدحت باشا وقد شاع فورا بين الخاصة من الشعب أنّ الحريق قد جرى بأمر من الوالي بغية التنظيم السريع.

ثانيا حين رأى دمشق مكتظّة بالجوامع والمساجد أمر بتحويل جامع « تنكز » الفخم ببنائه واتساعه وحسن موقعه إلى مدرسة عسكريّة فنفّذ أمره بدون تأخير ودعا على الإثر وجهاء دمشق وأقنعهم بأن يرسلوا أبناءهم إلى هذه المدرسة فيضيفون إلى نجابتهم العلوم العسكريّة والمدنيّة معا، وبذلك يتيّسر لهم الاحتفاظ بوجاهتهم وكرامتهم وحكم بلادهم بالطرق الدستورية. لبّى بعض الوجهاء هذه الدعوة وكان في مقدّمة خرّيجيّ المدرسة العسكريّة المذكورة رضا باشا الركابي» [31] [32].

---

[29] سليمان البستاني . ـــ عبرة وذكرى. ـــ ص 131

[30] سليمان البستاني . ـــ عبرة وذكرى، ص 196

[31] رضا باشا الركابي : من غلاة العثمانيين الاتحاديين بعد استيلاء هؤلاء على الحكم سنة 1909 نهائيا نصح أحمد جمال باشا عند بداية الحرب الكبرى بإعدام محمد كرد علي لماضيه العثماني الائتلافي ثم تمارض سنة 1916 عندما بدأت

من الشواهد المتقدّمة تظهر صرامة أحمد مدحت باشا في التغيير وعداوته للمظاهر ومنها الإكثار من بناء المساجد في سلطنة مفلسة ماليًا ونفسيًا. ولا يمكن للمرء وهو يقرأ هذه الشواهد ألاّ يحسّ بقرب شخصيتي العثمانيين الاتحاديين أحمد جمال ومصطفى كمال من شخصية أحمد مدحت باشا. فعند هذا الثلاثيّ لا تمثّل السياسة حرفة ولكنّها تمثّل الحياة ذاتها. على أنّ أحمد مدحت باشا كان يرى أنّ إجراءات مثل التي كان يتّخذ هي إجراءات فرديّة لا يكتب لها النجاح إلا بتقييد السياسيّ ممثّلا في السلطان والوزراء فلقد صرّح للسفير البريطاني سير هنري اليوت خريف 1875 « إنّ الإمبراطوريّة تسير بسرعة نحو الخراب... وإنه لا يرى علاجا لذلك في غير ثلاث وسائل أولاها ضرورة خضوع السلطان للمراقبة وثانيتها أن يصبح الوزراء وخاصة فيما يتّصل بالمسائل الماليّة مسؤولين أمام مجلس وطنيّ حقيقيّ لا اعتبار في تكوينه للفروق الطبقيّة أو الدينية وثالثتها اتباع سياسة لا مركزيّة وإخضاع الولاة لمراقبة محليّة في الولايات»[33] أي اعتماد نظام قريب من الفيديرالية.

أهمّ ما يلاحظه المرء في برنامج مدحت المتقدّم هو جمعه بين النمطين الفرنسي والأنكليزيّ في الحكم : فهو إذا كان يقول بالمركزيّة، هذه الخاصية الفرنسيّة التي تجعل من باريس قلب الجسد الفرنسيّ، فإنّه يتحدّث كذلك عن « إخضاع الولاة لمراقبة محليّة في الولايات» ويتحدّث عن مجلس تشريعيّ وطنيّ عثمانيّ يمثّل كلّ العثمانيين مهما كانت انتماءاتهم الطبقيّة أو الدينيّة. والنقطة الأخيرة على غاية من الأهمية، في نظرنا، لما بيّناه في الفصل الأول من أوضاع المسيحيين «أهل الذمّة» ومن وضع المسلمين الذين يعيشون، حقيقة، وضع أهل الذمة (الدروز، المتاولة، النصيريين...) وبرنامج مدحت حرّي بإذابة عقليّة القرون الوسطى التي ما زالت حيّة والتي تجهل جهلا كاملا فكرة الوطن بالمعنى الحديث للكلمة. هل كان يمكن لبرنامج مدحت « لو تحقّق» أن يقود إلى مصير غير المصير الذي ستعرف السلطنة فيما بعد ؟ لسنا ممن يجدون لذّة فكرية في « المضاربات » الفكريّة. فما يهمّنا هنا هو أنّ العثمانيين الجدد، بتوجيه من مدحت وأوساط قريبة منه في الحكم، قد فرضوا هذا البرنامج بعد قتل عبد العزيز عندما نصّبوا واحدًا منهم، وهو الأمير مراد

علامات الهزام العثمانيين في الحرب وانتمى إلى «العربيّة الفتاة» وكان له دور في الأحداث اللاحقة سواء في سوريا أو في إمارة شرق الأردن زمن عبد الله.

[32] يوسف الحكيم . ـــ سوريا في العهد العثماني، ص 54

[33] برنارد لويس . ـــ الإسلام و اللائيكية، ص 274

الخامس، سلطانا لمدّة قصيرة ثمّ اضطرّوا إلى تنصيب عبد الحميد خليفة له فانقلب عليهم وعلى برنامجهم.

يروي ولي الدين يكن بأسلوب قصصيّ، في نظرنا، يقلّص إلى حدّ كبير من أبعاد المسألة، انقلاب عبد الحميد الثاني على الدستوريين وعلى مدحت بشكل خاص :

« وكان مدحت أخذ عليه (يقصد على عبد الحميد) عهدا بخطّه أن لا يحيد عن أسلوب الدستور وأن لا يستبدّ برأيه فرضي بذلك ساكن « يلديز» وأصدر إرادته بإنفاذ القانون الأساسيّ الذي كان اشترك في تحريره كمال بك وضيا باشا(...) وفتح مجلس الأمة في سنة 1877 إلى أن ثبّت قدمه. وكان اسم مدحت يكاد يطغى على اسم السلطان فدبّت في فؤاده نيران الحسد وأكبر أن يعلوه أحد رعيّته مجدا وسؤددا ويسلبه محبّة الأمّة ولا يدع له من الملك إلا تاجا أذهبت تألّقه الأيام وأبلت جدّته العصور فأضمر له الشرّ. ولكن كيف يقوى على ذلك ومعه رقيبان لا يغفلان عنه ولا تسام ذمتاهما بأغلى المهور، وهما كمال بك وضيا باشا وكانا جعلا مستشاريه ومراقبيه. فدعا مدحت ذات يوم إلى قصره وقال إن وجود رقيبين عليه يخفض جانبه ويذهب بهيبته ويحقّره في أعين أمّته. ولعبد الحميد في مثل هذه المضايق حيل لاتخذ له. ومدحت وإن عرف بسعة العقل وخلاص الطويّة وكثرة التجارب لم يكن من نظراء عبد الحميد في مكايده فدخلت عليه الحيلة ورضي بما نوى سلطانه واستكان. وما لبث السلطان العثماني أن استطار «كمالا» و« ضيا » كلاّ إلى بلدة يحتكمها ظاهرا ويبيت عانيها باطنا.واستشعر مدحت بعاقبة الأمر وكاد يقضي ندما ولات ساعة مندم. ظفر الجبّار أول ظفر وهدم سدّين قويين بينه وبين الاستبداد» [34].

.لقد ذكرنا قبل إيراد الشاهد أننا إزاء أسلوب قصصيّ يقلّص إلى حدّ كبير من أبعاد المسألة ولم نقل إنّه يزيّف الحقيقة التاريخيّة. وقولنا هذا يفسّره ما تثبت التجارب القديمة والمعاصرة من صدق الصورة التي رسمها يكن لتطوّر العلاقات بين المتسلّطين على السلطة عقب الانقلابات الفوقيّة التي لا دخل للشعوب في توجيهها.

ففي مثل هذه الانقلابات كثيرا ما يحدث أن يصفّي واحد من الانقلابيين أصدقاءه القدامى وينفرد بالسلطة بعد اجتهاد كبير إمّا في تشويه صور أصدقائه القدامى وأعدائه اليوم وإمّا في تصفيتهم جسديّا. ومثل هذا السلوك الذي لا يسمح به إلا غياب المراقبة الاجتماعية كثيرا ما يتواصل على مستوى أشمل يطال كل من بإمكانهم أن يذكّروه بعهد ما قبل سيطرته

[34] ولي الدين يكن، المعلوم والمجهول، صص 40 -41

أي بعهد « عبوديته » للسلطة السابقة. ومن هنا يشهد المجتمع عمليّة غسل دماغ حقيقيّة. هذه السياسة اللاأخلاقيّة وقصيرة النظر لا نشكّ أن عبد الحميد الثاني كان معبّرا سيّء السمعة عنها.

ولكن مأخذنا على صورة يكن هذه إنما هو ناتج عن ردّ سعي مدحت لإقرار الدستور وانقلاب عبد الحميد عليه إلى « نيران الحسد » أي إلى أسباب شخصيّة وهو بذلك يصبح كمن يتحدّث عن شجرة وهو لا يتبيّن الغابة الكامنة وراءها وهي هذه الطبقة المحافظة والتقليديّة التي تعتبر إقرار دستور 1876 وتطبيقه فعليّا وصولا بتنظيمات 1839 و 1856 إلى مداها الأبعد أي الميدان السياسيّ ولقد حاربت هذه الطبقة التنظيمات منذ البداية وليس بإمكانها اليوم أن لا تردّ الفعل على عمليّة الإجهاز النهائي على دورها التقليدي.

إن هذه الطبقة هي التي دفعت عبد الحميد بصفته سلطانا (بل خليفة) إلى إلغاء الدستور ومطاردة دعاته ولقد استماتت في الدفاع عنه لأنه(بصفته خليفة) هو وحده القادر على القيام بهذه الدور إذ هو الحائز عند عامة الناس على هذه الهالة الدينيّة التي تساعد على شلّ حركات المعارضة في مجتمع زراعيّ دينيّ ما زالت للماضي فيه سطوة على العقول. فسّر برنارد لويس « اطمئنان » العثمانيين الجدد قبل 1876 إلى عبد الحميد « بتّقيته » فإلى أيّ مدى يصحّ الحديث عن «تقيّة» الأمير عبد الحميد قبل تولّيه السلطة ؟ وكيف أمكن للعثمانيين الجدد فاضليين ومدحتيين أن ينخدعوا بمظهر الأمير الفكري ؟

يبدو في نظرنا أن الأمر لا يتعلّق بـ « تقيّة» الأمير عبد الحميد وإنما بحاجة العثمانيين الجدد إليه من ناحية وبثقتهم المبالغ فيها بالنفس من ناحية ثانية والتي وصلت حدّ الاعتقاد أنه يمكنهم أن يستغلّوا موقعه باعتباره خليفة لنشر الفلسفة العثمانية والتمكين لها في المجتمع.

فهم قبل أن ينصّبوه خليفة اختاروا عليه مرادا وكان هذا الأمير آخذا بالفلسفة العثمانية ولكن مرضه حال دون بقائه في الحكم.

لقد اضطرّوا، إذن، إلى تولية عبد الحميد اضطرارا وقد اشترطوا، مع ذلك، شروطا على عبد الحميد وأحاطوه بمستشارين من أشهرهم نامق كمال.

كانوا يعرفون حقّ المعرفة تكوين الأمير ونفسيته ونوع تفكيره وكانوا بسبب هذه المعرفة بالذات يطمحون إلى أن يجعلوا منه « خليفة يملك ولا يحكم».

لن نتعرّض للأحداث التاريخيّة التي انتهت بانقلاب السلطان الجديد على العثمانيين الجدد وتعطيل الدستور وامتحان من ولوه الحكم لأن ما يهمّنا بالدرجة الأولى هو بيان تفكير عبد الحميد الاجتماعي والسياسي وما نتج عن سياسته التي وصفت بـ« السياسة الإسلامية » من تجذّر حركات المعارضة وتكاثر القوى النابذة التي أدّى ضغطها، مضافا إلى العوامل الخارجيّة، إلى تمرّد الجيش الثالث في البلقان سنة 1908.

يفرط المؤرّخون لفترة عبد الحميد في الحديث عن « إسلاميته » ويميل البعض منهم إلى أن ينسب الى الإسلام ما يجب أن ينسب إلى قراءة معيّنة للإسلام وإلى سياسة تتشبّث تمكينا لهيمنتها على المجتمع بما أدعى مثقفوها أنه الإسلام القويم. ونحن لم نعمد عند تعرّضنا لتفكير الشدياق إلى الاستشهاد بسبينوزا باعتباره أحد روّاد النظرة الحديثة وبسينو وبوسويه باعتبارهما معبّرين عن النظرة التقليدية إلا لقيام هذه الدراسة على تصنيف لا يعتمد التقابل الدينيّ وإنما التقابل بين نظرتين إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثمّ إلى علاقة الدولة بالمجتمع. ومن وجهة نظرنا هذه لم نجد فرقا يذكر بين السلطان عبد الحميد و« الشيخ» أو بين أنصار سياسة عبد الحميد وأشهرهم شكيب أرسلان من جهة وسينووبوسويه من جهة ثانية. كيف كان عبد الحميد ينظر إلى المجتمع العثماني الذي بيّنّا في الفصل الأوّل مدى تنوّعه وكيف كان إسلاميو عبد الحميد ينظرون إليه؟

كان عبد الحميد يرى أن المجتمع العثمانيّ الذي سيعدّ عند نهاية حكمه اثنين وعشرين مليونا من العثمانيين يوجد من ضمنهم ثمانية ملايين من المسيحيين مجتمع « قاصر» لا يصلح أمره إلا إذا ظلّلته عناية أبويّة يقظة :

« إنّ الأوربيين يقيسون الأمور (في السلطنة) وفق معطيات أوربيّة وهل يعلم الأوربيون بحاجات مجتمع على مستوى بسيط من الحضارة ؟ وهل يعرفون مبلغ فقر البلاد، وأنّ أي نقص يطرأ على المحاصيل سيؤدّي إلى المجاعة. نحن سعداء إذا استطعنا تأمين حاجات هذا المجتمع الغذائية. أمّا المدارس والمحاكم أمّا المؤسّسات الأخرى الهامّة فتأتي أهميّتها هنا في مرتبة لاحقة. إنّ التطوّر السريع في مثل هذه الظروف الاقتصادية أمر مستحيل، وإصلاح خراب بدأ منذ قرن من الزمان مسألة صعبة» [35].

إن عبد الحميد يطرح في الشاهد في حقيقة الأمر قضية أساسيّة اعترضت من هم في السلطة ومن هم خارجها : ما النسق الذي يجب أن يكون عليه التطوّر ؟ النسق البطيء

---

[35] عبد الحميد الثاني . ـــ مذكراتي السياسية 1891 - 1908 . ـــ بيروت، 1977 . ـــ صص 47 - 48

أم النسق السريع ؟ وما الوسائل التي يجب توخّيها لنجاح واحد من الاختيارين ؟ ولسوف يكون الاختلاف حول هذه المسائل سببا أساسيًا في انشطار العثمانيين إلى فاضليين ثم صباحيين ثم ائتلافيين وإلى مدحتيين ثم رضاويين ثم عثمانيين اتحاديين.

فصورة المجتمع عند عبد الحميد هي صورة « القاصر » في كل شيء ومن المنطقيّ أن تكون حاجات « القاصر» غير حاجات « الراشد » ومن هنا حصر عبد الحميد حاجات المجتمع في أقلّ ممّا ضمنته تنظيمات 1839 وهو الحريّة الشخصيّة والمتمثّلة في « عهد الأمان» على الوجود البيولوجي للإنسان (الأمن على الحياة والشرف والملكيّة) والتي حاربها حتى العثمانيون الفاضليون لأنّها لم تتّسع فتشمل الحريّة السياسيّة. كان الشدياق والعثمانيون الفاضليون والمدحتيون يطالبون بإقامة مجتمع يتصالح فيه «الشيخ» مع «الخود» وأراد عبد الحميد والمحافظون الذين يدعمون حكمه أن يعودوا بجرّة قلم إلى « الغزّالي » وهو يعلن « إن الإمام واجب لأن نظام الدين واجب ولا يحصل نظام الدين إلاّ بنظام الدنيا الذي يكفل بقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات وما أشبه »[36].

فـ «السعادة» عند عبد الحميد تتحقّق، زمن الثورة الصناعيّة في أوربا الغربيّة المجاورة والولايات المتحدة الأمريكيّة التي كثر المهاجرون الشوام إليها « إذا استطعنا تأمين حاجات هذا المجتمع الغذائيّة » وحتّى التعليم أصبح عنده من الكماليات فيكفي «الشيخ» أن يؤمّن (وكيف ؟) حاجات « الخود» الغذائيّة ليقول بـ « سعادتها».

مثل هذا التفكير الاجتماعي لابدّ أن يكون له وجه سياسيّ ملائم :

« إنّــــني على رأس دولـــــة ينفرط عقدها في اللحظة التي تضعف فيــها إدارتــها المركزيّة» [37]. ولنسطّر من الآن عبارة «الإدارة المركزيـة » لما سيكون لها من أهميّة في هذا الفصل وفي كلّ ما يتعلّق بالخلاف بين العثمانيين الائتلافيين والعثمانيين الاتحاديين.

إنّ المركزيّة تعني من منظور هذه الدراسة ضرورة انشداد المجتمع إلى الدولة انشدادا كاملا أساسه الطاعة لثنائيّة تقول بـ«حكمة السياسيّ» و« قصور الاجتماعيّ» وفي أفضل الحالات عدم الاطمئنان إليه وهي لا تعني بالنسبة إلى القوميات المختلفة غير إذابة خصوصياتها:

---

[36] البرت حوراني . ـــ الفكر العربي، ص 26

[37] عبد الحميد الثاني . ـــ مذكّراتي السياسية . ـــ ص 56

« إنّ أكبر الأخطاء التي ارتكبها أسلافي من الحكام الأتراك هو عدم سعيهم لصهر العنصر السلافي و عثمنته »[38] وفي هذا الكلام قبر لقولة محمود الثاني الشهيرة وتجريم للتنظيمات عموما وللفكرة العثمانيّة خصوصا أي في هذا الكلام عودة إلى ثنائيّة دار الإسلام ودار الحرب وثنائيّة المسلم والذميّ وهذا يقتضي فكريّا الاستناد لمحاربة الفكرة العثمانيّة، إلى تفكير الغزالي. فلقد اجتهد الغزالي في مقاومته للفلاسفة المسلمين الآخذين ببعض آراء الفلاسفة الإغريق في التأسيس لفكرة الصراع شرق - غرب وفكرة الأنا والآخر المتقابلين عندما كتب:

« وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم (...) فلمّا قرع ذلك سمعهم (...)تجمّلوا باعتقاد الكفر تحيّزا إلى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا في سلكهم وترفّعا عن مسايرة الجماهير والدهماء واستنكافا من القناعة بأديان الآباء »[39].

فالمقابلة عند الغزالي بين الغربيين (سقراط...) والآباء واضحة كما أنّ تنديد عبد الحميد بتبعيّة رجال التنظيمات المسلمين الفكريّة هو أكثر وضوحا :

«يدّعي فؤاد باشا أنّنا تخلّفنا عن باقي الأمم في المجال الفكري أيضا. ولعلّ هذا الرجل قد دخل في نفسه بعض أوصاف الكفّار، وإلا فكيف ينسى أنّ الصراع الفكري لا يؤدّي بالإنسانيّة إلى السعادة»[40]. هذه المقابلة التي سيعمد إليها عبد الحميد طمسا منه لمعالم الصراع السياسي بين الآخذين بنظرة حديثة إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع والآخذين بنظرة تقليديّة ستقوده إلى الدعوة إلى ما يشبه « الاكتفاء الذاتي » الثقافي الذي سبق أن جرّبه نيكيتا الأوّل في روسيا فباءت سياسته بالفشل[41]:

« علينا أن نترك الحضارة الغربيّة لنصاراها وألاّ نحسدهم على هذه الحضارة»[42].

تفكير عبد الحميد واضح إذن :

[38] عبد الحميد الثاني . ــــ مذكّراتي السياسية، ص 30

[39] أبو حامد الغزّالي . ــــ تهافت الفلاسفة، القاهرة، ط 7، 1987 . ــــ ص 75

[40] عبد الحميد الثاني . ــــ مذكراتي السياسية، ص 54

[41] ألغى الفلسفة كرها منه للثورة الفرنسية وشجّع على دراسة اليونانية واللاتينيّة وأكثر من المعاهد التقنيّة والعسكرية في عهده حكم بالإعدام على دستويفسكي (غيّر الحكم) لأسباب لا تبرّر مثل هذا الحكم . وكان من نتيجة هذه السياسة أن ولدت...الفوضوية.

[42]) عبد الحميد الثاني . ــــ مذكراتي السياسية . ــــ ص 55

إنّه يعتبر أنّ من يتمرّدون على مفهوم الطاعة غير المشروطة التي يقوم عليها المجتمع التقليديّ هم «خونة » بالمعنى اللائكي للفظ و« كفرة » بالمعنى الديني وبذلك أسّس عبد الحميد للعبارات الاتّهاميّة التي ستستعملها كلّ الدول حديثة التأسيس منذ خمسينات القرن العشرين في وصف معارضيها في الداخل والخارج فهم « مصطادون في الماء العكر» وهم « بيادق تحركّهم أياد خارجيّة » ومثل هذه العبارات تحيل على مفهوم « الشيطان» ومفهوم « السببيّة العمودية » اللذين يستند إليهما التفكير التقليدي ولا تحيل من قريب أو بعيد على العوامل الداخليّة التي تسبّب موقف « الخود » من « الشيخ » وتدفع « من تميل إلى الهوى(إلى أن) تترك أباها وأمّها اللذين ولداها وربّياها وتقبل تجري في أثر رجل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه ذكرا »[43].

هذا التفكير الحميدي أطلق عليه البعض صفة « الإسلاميّ» مثلما أطلق على سياسة عبد الحميد صفة « الإسلاميّة » فلنعرّف إذن الإسلاميّة ولنبيّن ملامح سياسة عبد الحميد الإسلاميّة داخل السلطنة وخارجها.

الإسلاميّة هي نظريّا الدعوة إلى إقامة دولة مادتّها جماعة المؤمنين دون غيرها من الرعايا وهي تستند بذلك إلى مفهوم الأمة الإسلاميّة « وجذر الأمّة هو أمّ. وهذا هو الاسم الذي يطلقه القرآن على مكّة، أمّ القرى، فالأمّة، هذه المؤسسة القرآنية الدينيّة، هي جماعة المؤمنين الذين يسكنون دار الإسلام، دار السلام، في مواجهة دار الحرب التي يسكنها من لم يأخذوا بكلام الله. إنّ الولاء فيها دينيّ ومادّتها كل المسلمين مهما اختلفت أجناسهم(...) والأمّة تمثّل الإسلام الذي أصبح غير العرب فيه يشكّلون منذ نهاية القرن الأوّل الهجري الأغلبيّة »[44].

وبهذا المعنى تصبح الإسلامية دعوة إلى ولاء لا تقبل به الفكرة العثمانية أو العروبية الإسلاميّة التي لا تقرّ بالولاء إلا لدولة « الإسلام العربية » أو التتاريّة الإسلاميّة التي تقول شأنها في ذلك شأن العروبيّة الإسلاميّة بالخصوصيّة التركيّة حتى لا نتحدّث عن القوى القوميّة الصرفة النابذة. ومع ذلك فقد بدت الإسلاميّة في بداية الأمر طاقة جذب تحمّس لها كثير من أعلام المسلمين الذين شرعوا منذ بداية حكم عبد الحميد يلوّحون بعدد المسلمين في مقاومة خصومهم لا بـ « فاعليتهم الماديّة والعلميّة والتقنيّة ». وهذا التلويح بالعدد هو أحد

---

[43] الشدياق . ـــ الساق على الساق، ص 127

[44] شارل رزق. ـــ بين الإسلام والقوميّة العربيّة، ص 18

سمات النظرة التقليديّة = العدد الظاهر لا الفاعليّة أي مظهر المجتمعات لا بنيتها الداخليّة. ولسوف تزخر حاشية عبد الحميد بأعداد كبيرة من رموز الإسلاميّة جاؤوا من كل حدب وصوب وعاشوا من نفقات خزينة مفلسة منذ 1875 لن تقاربها كثرة إلاّ الأعداد الهائلة من اللاجئين إلى خارج السلطنة رفضا لهذه السياسة.

فسياسة عبد الحميد الإسلاميّة هي إذن سياسة تنبع من نظرة تقليديّة إلى علاقة الدولة بالمجتمع وتطمئنّ إلى المظاهر اطمئنان الشدياق إلى ما هو خفيّ وغير ظاهر و مسكوت عنه. ونحن لم نر من بين العثمانيين المعارضين مفكّرا عبّر عن تهافت هذه المظاهر تعبيرا اقترب من بلاغة ولّي الدين يكن :

« كان المفطر منهم في رمضان يزجّ في السجن والقاتل مطلق السراح يمشي في الأرض مختالا »[45].

وكتب عن غزو مظاهر التديّن الفضاء الاجتماعيّ في الآستانة نفسها :

« غمّ ذلك الصفاء (يقصد الصفاء الذي كان سائدا قبل سياسة عبد الحميد الإسلاميّة) أهل الدين وأهل التعصّب، من يعمرون المساجد ليستغنوا بها عن تكاليف المنازل فيتّخذونها مساكن ويشيدون الزوايا والتكايا ليصيبوا فيها مآكلهم وأقواتهم فهبّوا يغالبون المخلوق باسم الخالق وأتت الدولة الحميديّة وسيّد صرحها المردّ (يلدين) فوجدوا منه أكتافا موطّأة للمزاحمين وآذانا سميعة للواشين. قالوا = النبيّ يأمر. قال: وأنا خليفته أفعل. قالوا الدين يفرض. قال: وأنا حاميه أقوم بما فرض.

وماذا فعل لا درّ درّه ؟

جعل بيوت الحكومة كالمساجد ترنّ في سلالمها أصوات المؤذنين وصيّر المكاتب (يقصد المدارس) كالمدارس الدينيّة تقام فيها الصلوات وتقرأ كتب الدين ويزرع التعصّب في قلوب الشباب فتنمو معه نفوسهم وترسخ عليه طبائعهم »[46]

في الشاهدين المتقدّمين تجاوز للشدياقيّة أي تجاوز لمفهوم الجلاّد / الضحيّة وتجريم للسياسيّ وحده. فلقد تقلّصت ملامح الضحيّة في الجلاّد الذي بدا واعيا بما يفعل لأنّ حرصه على البقاء بصفته فردا يفوق حرصه على خلاصه وخلاص السلطنة في نفس الآن :

---

45 ولي الدين يكن . ـــ المعلوم والمجهول . ـــ ص 50

46 ولي الدين يكن . ـــ المصدر السابق، صص 49-50

« أعرف جيّدا (...) أن رجال المباحث والمخبرين أناس سفلة عديمو الشرف وأنّ ديننا يلعن أهل الزور. إلاّ أنّه لو لم يكن لي هذا الجهاز الكبير من المخابرات لكان مستحيلا عليّ حماية نفسي من الأخطار المحدقة بي من كلّ جانب. أليس الحكّام والأباطرة الآخرون يتصرّفون كما أتصرّف؟ » [47].

الجلاّد هنا خائف من كلّ من حوله ومن كلّ ما حوله ولذلك فهو الشرور المجسّد. وإذا كان الحكّام والأباطرة الآخرون، وهم ليسوا مسلمين، « يتصرّفون كما أتصرّف » فلمَ إذن نسبة هذه السياسة إلى الإسلام ؟

إنّها تنسب إلى الإسلام لأنّ هذه النسبة هي الحريّة وحدها بإضفاء الشبهات عند العامة المسلمة على المعارضة العثمانية :

« من دواعي الأسف أن هؤلاء الشباب منقادون لما يدبّره بعض المتآمرين من الرجال المغرورين. إنّهم يقدّمون شعارات برّاقة كتوعية الأمّة وترقيتها بغية القضاء على النظام القائم وهدم ما بناه الأجداد طيلة قرون خلت. وفي الحقيقة إنهم يريدون الإطاحة برجال دولتي المجرّبين وتولّي زمام الأمور بأنفسهم »[48].

لقد وصلنا بفضل ما كتب وليّ الدين يكن ممّا يقرب من « الكفر » بسياسة عبد الحميد الإسلاميّة وبقيادة عبد الحميد نفسه، إلى بيت القصيد وهو الصراع بين «الس ٠ ح» « والشباب المنقادين» على « امتلاك الخود » العثمانيّة التي تعيش حالة انكفاء جسدي اقتصاديّا وعسكريّا) ونفسيّ (انهيار أخلاقيّ) فلنبيّن إذن بما فيه الكفاية حالة« الخو. لتبيّن نوع الحلول التي تقترحها الدولة والمعارضة لإنقاذها .

وقع الإعلان عن إفلاس الخزينة العثمانيّة منذ 1875 أي حتّى قبل تولّي عبد الحميد الحكم بل إنّ من أسباب الإطاحة بعبد العزيز وحاشيته تحميلهم مسؤوليّة ما وصل إليه الوضع المالي في السلطنة والهزائم المتعاقبة في منتصف السبعينات.

«ومنذ 1881 أصبح يدير الدين العموميّ جهاز فرنسيّ أنكليزيّ يتسلّم مباشرة جزءا من الضرائب حارما بذلك الدولة من أقلّ إمكانيّة لاستعادة أي استقلال اقتصاديّ في يوم من الأيام» [49]

---

[47] عبد الحميد الثاني . ـــ مذكراتي السياسية، ص 72

[48] عبد الحميد الثاني . ـــ مذكراتي السياسية، ص 46

[49] Jean Pierre Derriennic .- Le Moyen Orient au XX ème s .- Paris, A. Colin, 1980 p.18 (

وقد تسبّب هذا الوضع في فقدان القوى الاقتصاديّة البورجوازيّة المحليّة الناشئة، حتى لا نتحدّث عن القوى الاقتصاديّة التقليديّة، كل إمكانية لبناء اقتصاد عثمانيّ تساهم في تحديد المشاريع فيه وتوجيهها :

« في بداية القرن العشرين كانت أغلب المؤسّسات الصناعيّة النادرة (ثلثا السكك الحديديّة مثلا) ملكا لأجانب لا يخضعون لرقابة الدولة ولا يؤدّون ضرائب عليها» [50].

وإذا كانت أغلب المؤسّسات الصناعيّة النادرة ملكا للأجانب وكان جزء من الضرائب التي يدفعها العثمانيّون للدولة العثمانيّة يحسمه صندوق الدين مباشرة فهل بقي هناك أمل في خدمات اجتماعيّة أو تعليميّة يمكن أن تقدّمها الدولة التي تطمح إلى القيام بدور شبيه بدور «العناية الإلهيّة» لصالح المجتمع بل هل هناك إمكانيّة حتى لخلاص أجور الموظّفين نهاية كل شهر ؟ إنّ الجدول التالي حرّي بتوضيح ما سبق :

أرقام السنة الماليّة 1897 – 1898
ميزانيّة النفقات العامّة : 18,4 مليون ليرة
المصاريف (بملايين الليرات)
تسديد الديون الحكوميّة : 7,2
الأغراض العسكريّة = 6,3
وزارات المعارف والتجارة والأشغال العامّة والبريد والتلغراف إلخ = 1,7

ولعلّ ما كتب الخليفة عبد الحميد الثاني في تبرير الرشوة مثال آخر على هذا الوضع :

« حقيقة الأمر أنّ بعض العادات التي كانت في أوربا قبل عصور خلت، لازالت موجودة عندنا الآن، حيث لم تكن لدى الغرب كما هي حالنا الآن ميزانيّة رسميّة، فكان الموظفون يسعون إلى تدبير معاشهم ما وسعهم أن يدبّروا (...) إذن فلا مجال لأن يحتدّ كتّاب أوربا لعادة موظّفينا في قبول الهدايا. وقياس موظّفينا على الموظّفين الأوربيين الذين يسندون أظهرهم على وضع ماليّ صريح ومنظّم قياس مع الفارق. فالموظّف الذي يتّهم باللاأخلاقيّة وقلّة الشرف بسبب انتظاره الهديّة لا يمكنه أن يعيش على الراتب الذي

---

[50] درينيك . ـــ الشرق الأوسط في القرن العشرين، ص 18

يحصل عليه من دولتنا. لذا فإنّه يرى المبلغ الذي تعطيه له الناس مقابل عمل يؤدّيه لهم وكأنّه حقّه الطبيعيّ، كما يعتبره الناس أمرا طبيعيّا »[51].

يوحي كلام عبد الحميد بأمرين أوّلهما أنّ تهمة فساد نظامه هي نتيجة « احتداد كتّاب أوربا » وثانيهما أنّ الرشوة محصورة في فئات دنيا من الموظّفين. ولقد كتب كوتلوف عن « رشوة » الخليفة نفسه =

« شغل عبد الحميد الثاني مكانا خاصّا بين كبار الملاّك الذين وسّعوا ممتلكاتهم من الأراضي في الولايات العربيّة في نهاية القرن التاسع عشر فقد باشرت إدارة الإقطاعات السلطانية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بالاستيلاء المنظّم على الأراضي البور الغامرة والمحروثة في كافّة الولايات العربية الخاضعة للإمبراطورية العثمانيّة »[52].

ما ذكره كوتلوف من سعي عبد الحميد المحموم إلى امتلاك مزيد من الأراضي كان سعيا ميّز كلّ المحيطين به ولكنّ هذا السعي لم يمنعهم من أن يشهدوا تدهورا في أوضاعهم الماليّة نتيجة سمة التراكم السريع الذي يحققه الرأس مال التجاريّ والبنكيّ والصناعيّ الذي كان أغلبه إذاك في أيدي البريطانيين والفرنسيين وخدمتهم من المسيحيين العثمانيين ولذلك يلاحظ المرء توازيا بين مقاومته لبريطانيا وفرنسا(وخدمتها المحلّيين) وتعاطفه المتزايد مع ألمانيا التي كانت حريصة على أن تبقي على « هالة » السلطان السياسيّة الدينيّة وأن تقتصر على التغلغل الاقتصاديّ، وهو أمر ما كان ليمثّل شاغلا مؤرقا في سياسة عبد الحميد الإسلاميّة . ورد في تقرير ألمانيّ رسميّ رفع إلى غليوم الثاني عام 1882 ما يلي :

« ما زال الشرق المنطقة الوحيدة البعيدة عن سيطرة الدول الأوربيّة المباشرة. وإمكاناته الاقتصاديّة والبشريّة من السعة بحيث تجعله حقلا مثاليّا للاستعمار الألماني، لذلك وجب أن نجدّ للسيطرة عليه قبل أن تمتدّ إليه يد الغير. لقد نالت فرنسا قسطا من العالم الإسلاميّ في إفريقيا الشماليّة وإفريقيا الغربيّة ونالت بريطانيا نصيبها منه في مصر والسودان وإفريقيا الشرقيّة والهند، كما نالت روسيا المناطق الإسلاميّة الواقعة على البحر الأسود وفي القفقاس. وللشعب الألمانيّ الحقّ كلّه ليداعي (كذا) بنصيبه من هذا العالم. والدول الأوربيّة تحاول اليوم أن تتقاسم ما تبقّى من الإمبراطوريّة العثمانيّة فيعطى العراق لبريطانيا وأرمينيا لروسيا مع القسم الشرقيّ من آسيا الصغرى وتمنح سوريا لفرنسا وطرابلس

---

[51] عبد الحميد الثاني . ـــ مذكّراتي السياسية، صص 40-41

[52] .كوتلوف. ـــ تكّون حركة التحرّر الوطني في المشرق العربي، ص 53

الغرب لإيطاليا. وعلى ألمانيا بالاتفاق مع النمسا أن تحبط هذه المساعي بجميع الوسائل السلميّة وغير السلميّة. ومن هذه الوسائل التغلغل الاقتصاديّ في المنطقة. والعمود الفقري لهذا التغلغل أن ينشأ خطّ حديديّ يتّصل بسوريا والعراق عبر آسيا الصغرى. وعلينا ضمانا للنجاح أن نتقرّب من الشعوب التركيّة والعربيّة وأن يكون فتحنا لهذه البلاد فتحا أدبيّا واقتصاديّا يصون مصالحنا بصورة أكيدة وسليمة»[53].

قليلة هي التقارير القصيرة الموجزة التي تتضمّن ما تضمّن هذا التقرير الألماني الباكر(1882) من تحليل للأوضاع الدوليّة ومن مشاريع اقتصادية ألمانية ووسائل لتحقيقها. ولكنّنا لن نستغلّ منه إلاّ ما بدا لنا أنّ له علاقة مباشرة بموضوعنا. لقد حدّد التقرير الغاية من الاستعمار الألماني ووسيلة تحقيق ذلك. فغاية الاستعمار هنا « اقتصادية» ووسيلته سياسة صارمة إزاء « خصوم » السلطنة : روسيا وبريطانيا وفرنسا وهي كذلك سياسة عون عسكريّ وسياسيّ للسلطنة.

إنّ الفتح الاقتصاديّ الألماني لم يكن ليخيف عبد الحميد الثاني فلقد أصبحت « الخود » العثمانيّة مستعمرة اقتصاديّة بريطانيّة وفرنسيّة وأي استعمار جديد لن يكون في نهاية الأمر غير تبديل ما لك بآخر. وفضل الاستعمار الألمانيّ هو أنّه يحافظ، في نظر السلطان، على وحدة السلطنة ويحافظ على ما يرى أنّه الشرط الوحيد لبقائها : الحكم المطلق.

إنّه ما سمّيناه، عند تناول الشدياق بالدراسة، «وهم » امتلاك « الشيخ» «الخود» امتلاكا فعليّا. ولقد توهّم عبد الحميد أن عدم اقتسام كل السلطنة في عهده إنّما مردّه، لا إلى حقيقة التوازن العالميّ الذي سينخرم في الحرب العالمية الأولى، وإنّما إلى سياسته في ضرب قوّة عظمى بأخرى :

« إذا هدّدته روسيا أسند منصب الصدارة العظمى إلى الوزير كامل باشا المعروف باتجاهه السياسيّ نحو موالاة الأنكليز حتى أنّ أخصامه السياسيين لم يأنفوا من تسميته «الأنكليزيّ»[54] وإذا أقبل سعيد باشا عرف العالم أنّ سياسة الدولة العثمانيّة اتجهت نحو

---

[53] اسماعيل عادل . ـــ السياسة الدولية في الشرق العربي . ـــ بيروت ج (4)، 1964 . ـــ، ص 113

[54] كامل باشا، شغل مناصب عليا على عهد عبد الحميد منها الصدارة العظمى وكذلك في الفترة الانتقالية جويلية 1908 ـــ أفريل 1909. عاد إلى الصدارة العظمى عند طرد الاتحاديين من الحكم صيف 1912 وستتدخّل بريطانيا لمنع اللااتحاديين من امتحانه عند عودتهم إلى السلطة في جانفي 1913

موالاة فرنسا [55] كما عرف اتجاه خليل باشا إلى موالاة روسيا وتوفيق باشا [illegible] ألمانيا مع بقاء ثقة السلطان ومعظم الأمّة بإخلاص هؤلاء الأقط[illegible] السياسيين كاملة لا يشوبها أدنى ريب بل تتعزّز بالاعتقاد بحسن التدبير بإزاء [illegible]ربا في ذلك العصر»[56].

إن نمط الاستعمار الإنكليزيّ [illegible]ان إلى زمن قريب أفض[illegible] أنماط الاستعمار عند المحافظين لأنه لا يكسر الأسس التي تقوم عليها المجتمعات الأكثر تقليديّة ويكتفي بـ«امتصاص» ثرواتها على عكس الاستعمار الفرنسيّ الذي يميل، لتشبّثه بـ« رسالة » تمدينيّة موروثة عن القرن الثامن عشر إلى أن يدمّر «ثقافيّا» البلدان المستعمرة. ولكن أنجلترا، وهي تنهج سياسة تعاطف مع العثمانيين (مصطفى فاضل ومدحت باشا على حدّ سواء) فقدت ثقة عبد الحميد فيها وأصبحت ألمانيا هي المؤهّلة وحدها لتعويض الدور الإنكليزيّ. ولقد ضاعف من الجاذبيّة الألمانيّة الأدب السياسيّ الألمانيّ الذي كان يصوّر خصوم ألمانيا أي في النهاية خصوم السلطنة في صورة يرتاح إليها كل ضعيف يودّ أن يقرأ عن خصومه كلّ ما يحوّل سمات التفوق عندهم إلى نقائص. فقد كان يمكن لعبد الحميد أن يعثر على صدى لكرهه لفرنسا عند فاقنر الذي كتب منذ 1849 إلى صديقه (أولش Uhlig) متحدّثا عن ثورات 1848 التي أطلقت عليها عبارة "ربيع الشعوب" :

« يمكنني أن أؤكّد لك أنّ الثورة الوحيدة التي ما زلت أومن بها هي هذه الثورة التي تبدأ بإبادة باريس بالنار» [57] أو أن يقرأ لـ (ترايشكو Treischke) في خَصْمَيْ السلطنة روسيا وبريطانيا : «لقد كانت ألمانيا إلى الآن غير محظوظة فيما يتّصل باقتسام العالم غير الأوربيّ بين القوى الأوربيّة. ومع ذلك فإنّ هذا الأمر يتعلّق بوجودنا بصفتنا دولة كبرى عندما نتساءل إن كان يمكننا أن نصبح قوّة عظمى في ما وراء البحار. وفي حالة النفي تظهر هذه الإمكانيّة المريعة، إمكانيّة أن تتقاسم روسيا وأنكلترا العالم. والمرء لا يعرف في حقيقة الأمر أيهما أكثر إماتة وفظاعة : السوط الروسيّ أو المال الإنكليزيّ» [58] أو لماكس ڤيبر Weber

---

55) سعيد باشا (1838 – 1914)، ولد بأرض الروم في عائلة علماء وأصبح صدرا أعظم في أكتوبر 1879 وبعد ذلك عدّة مرّات زمن عبد الحميد وأثناء الفترة الانتقالية. عاد بعودة الائتلافيين إلى الحكم فترة قصيرة.

56) يوسف الحكيم . ـــ سوريا في العهد العثماني، ص 38

57 Jorg von Uthmann . - Le Diable est-il allemand ? Paris, 1984 . - p .25

58 Wolfgang Mommsen .- Max Weber et la politique allemande 1890-1920 .- Paris, 1985 .-p . 29

الذي حضر، فيما يبدو، في برلين بعض الدروس التي ألقاها ترايشكو، و طالب بقيام أمّة ألمانيّة ذات سيادة وتفوّق لا تشبه كثيرا أمّة فيختة Fichte الثقافيّة :

« إنّه لمن الخزي الذي لن يمّحي أن تعوز المرء الشجاعة على منع البربريّة الروسيّة من ناحية والرتابة الإنكليزيّة من ناحية ثانية والهذر الفرنسي أخيرا، من الهيمنة على العالم»[59].

إنّ الأصابع الألمانيّة الفكريّة تشير كلّها إلى ما يشبه الخصائص الثابتة في الأمم الأوربيّة : عقليّة الموجيك الروسيّة وعقليّة الحانوتي الإنكليزيّة والميل الفرنسي المشط إلى التحذلق والفنقلة البلاغيّة .

لقد شجّعت سياسة ألمانيا إزاء السلطنة عبد الحميد على خرق ما جاء في خط 1856 الهمايوني من ضمانات للحريّات وعلى توخّي سياسة شدّة إزاء معارضة كان لا يكف عن اتهامها بالعمل لصالح الأنكليز =

« لم تتطوّر بلادنا التطوّر الكافي لتقبّل الحكم الدستوري فإنّ هذا الطراز من الحكم خطر كبير علينا إذ بمقتضاه يكون جميع الرعايا متساوين في الحقوق والواجبات. وهذا أمر مستحيل تطبيقه في بلادنا فالإمبراطوريّة العثمانيّة تشكّلت من الأتراك والعرب والروم والبلغار والأولاخ والأرناؤوط واليهود. فهل ترضى العناصر والمذاهب غير المسلمة أن تستغني عن كنائسها بنفسها وعن استقلالها القضائيّ. ثمّ إنّه ليس هناك من لسان يجمعنا. فهل ترضى هذه الأقوام أن تهجر لغاتها وتقبل التركيّة لغة رسميّة.؟ فإذا كانت هذه حالنا فكيف تتأصّل فينا القوميّة العثمانيّة؟ ومعلوم أنّ النصارى يلوذون بالدول العظمى (...) إنّ الأتراك الشباب قوم خياليّون. فإعلان الدستور وتشكيل حكومة نيابيّة في بلادنا يعني حدوث الفوضى وانقسام الناس شيعا وأحزابا يقاتل بعضها بعضا ويؤدّي بالدولة العثمانيّة إلى الخراب. وتعاطف الأنكليز مع الأتراك الشباب أمر يلفت الانتباه فهم يشجّعون هؤلاء المفترين على المطالبة بإعلان الدستور ويرفضونه لأنفسهم في الهند المستعمرة مع أنّ أوضاع الهند تشبه أوضاع بلادنا حيث تعيش فيها عناصر غير متجانسة من المسلمين والنصارى والبوذيين والبراهمة ومن الصعب جمعهم في مجلس واحد »[60].

---

[59] مومسن . ـــ ماكس فيبر والسياسة الألمانية 1820 – 1920 .- ص 271.

[60] عبد الحميد الثاني . – مذكراتي السياسية، صص104-105

كثيرة هي أوجه الشبه بين سياسة القمع التي انتهجها عبد الحميد الثاني بين 1876 و1908 وسياسة «العصا» التي انتهجها نيكيتا الأوّل (1825 – 1855) في روسيا المجاورة والمتخلّفة فلقد منع حريّة الفكر والنشر منعا باتّا على الفاضليين والدحتيين على حدّ سواء فالمدحتي سليمان البستاني كتب في الموضوع :

« أمّا مواضيع المباحث المباح التأليف فيها فلم تكن تشمل شيئا من المباحث الأخلاقيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة وكلّ ما من شأنه أن يعلي الهمم ويثقّف العقول وينير البصائر. وهل بعد هذا من قتل لهمم الكتّاب ؟» [61].

أمّا العثماني الفاضليّ ولّي الدين يكن فقد كتب :

« (قال لي ممدوح باشا ناظر الداخليّة ناصحا) : إذا شئت أن تكتب فاكتب ما ينفع بلادك والذمّ لا ينفعها. ألّف روايات وترسّل فيها ببيانك المعلوم أو فاكتب في التاريخ والأدب. وإذا كان لك عند السلطان حاجة فتعال إلى بيتي ولك عليّ أن أكون رسولك إليه» [62].

ومن تخطّى هذه الحدود فهو يتعرّض لامتحان يصل حدّ الاغتيال :

« ممّا يتنادره الناس من الاغتيالات السياسيّة وإلقاء ضحاياها في البوسفور أنّ قرينة سفير النمسا حين كانت مع زوجها في مأدبة السلطان عبد الحميد، لم تشأ تناول السمك المقدّم بين المأكولات. ولمّا سألها السلطان عن سبب امتناعها عن تناول شيء منه، إظهارا لاهتمامه بضيوفه، أجابت بأسلوب قد يكون بريئا أو مصطنعا: أخشى أن يكون السمك أصاب وهو في البحر شيئا من جسم الإنسان. فبهت الحاضرون لهذا الجواب متظاهرين بعدم وصوله واضحا إلى مسامعهم ومفاهيمهم» [63].

لقد كانت السلطنة و«الخليفة» في وضع من الهوان عند ممثّلي القوى العظمى كثيرا ما كان يدفعهم إلى السخرية العلنيّة من « الشيخ »(الرجل المريض) ولكن « الشيخ» كان عند عامّة المسلمين فوق كلّ شبهة. وعندما تكثر الفضائح كثيرا ما كانت هذه العامّة تنسبها بإيعاز من حاشية السلطان، إلى هذا الطرف في السلطة أو ذاك، فيسرع عبد الحميد إلى تغيير صدر أعظم بصدر أعظم آخر في ماكييفيليّة عاريّة : « من الطبيعيّ أن أضطرّ أحيانا إلى إجراء

[61] سليمان البستاني .- عبرة وذكرى، ص110

[62] ولي الدين يكن .- المعلوم والمجهول، ص277

[63] يوسف الحكيم .- سوريا في العهد العثماني، ص 34

تغيير عندما أحسّ بالحاجة إلى ضحيّة سياسيّة فأعيّن أحيانا كامل باشا إرضاء لأنكلترا وتارة أعيّن الذئب العجوز سعيد باشا الصغير وفقا للمصلحة العامة. إن استبدال رئيس الوزارة بغيره ليس بالشيء المهمّ في بلادنا، ومع ذلك فإنه أمر غير مستساغ. أمّا الوزراء فلا استبدلهم إلاّ في ظروف اضطرارية. إبعاد رئيس وزارة واستبداله بآخر لا يستوجب كلّ هذا الضجيج. فما الفرق بين « كامل » و «سعيد » إذا كان الرئيس الفعليّ للوزراء هو السلطان المقيم في قصر يلدز»[64].

لا يمكن للمرء، إذن، أن يصف كلام سليمان البستاني وهو يتحدّث عن الصحافة مثلا بالمبالغة فلقد كانت « تحت مراقبة حوّلتها إلى أبواق تمجيد وأغوال تهديد يضطرب أصحابها خوفا لكلمة تبدو منهم أو من محرّريهم يتأوّلها أولو الأمر على غير ما أرادته الجريدة» [65]وخاصة إذا تعلّق الأمر بسياسة « الشيخ» :

« أمّا المقالات السياسيّة فباتت من أمثال العنقاء، تذكر ولا ترى، وبات العثمانيون وهم يقرأون في جرائدهم القليلة نتفا من أخبار الدول ولا يقرأون شيئا من سياسة بلادهم وإدارتها إلا ما أشير به إلى نعمة سلطانيّة أو تعيين وال أو مأمور أو أدعية متوالية تشفّ عن غلّ شدّ في أعناق الصحافيين وقادهم وهم صاغرون في سبيل لا يتاح لهم أن يلتفتوا وهم سائرون فيه يمينا وشمالا. ولهذا لم يكن في البلاد من ينكر عليهم هذا الصّغار بل كلّ الناس ينظرون إليهم نظر الأسير المشفق على أسير آخر بإزائه. ولطالما شاقنا استطلاع الأخبار فتسقّطناها من بريد أجنبيّ أو جريدة في سفارة أو دار قنصليّة. وسئم الناس قراءة جرائد بلادهم كما سئم محرّروها كتابتها على هذا النهج»[66].

هذه هي سياسة عبد الحميد الثاني في كبح الحريّات السياسيّة القليلة التي ضمنتها التنظيمات فهل كانت سياسته فيما يتّصل بالتسوية بين الأجناس العديدة في السلطنة أفضل منها ؟ إنّ عبد الحميد لم يكتف بالتفرقة بين المنتمين إلى أجناس وديانات مختلفة بل وسّع تفرقته فشملت المسلمين أنفسهم. لقد اجتهد، مستغلاّ الرأي العام العثماني المسلم وغير الراشد، في إبراز السيطرة الاقتصاديّة للثمانية ملايين من العثمانيين المسيحيين على.. .السلطنة العثمانية فمسّ بذلك موقعا حسّاسا :

---

[64] عبد الحميد الثاني .- مذكراتي السياسية .- ص105

[65] سليمان البستاني .- عبرة وذكرى . - ص 87

[66] سليمان البستاني .-عبرة وذكرى، صص98-99

« لا أكون مبالغا أبدا إذا قلت إنّ ثلث الموظّفين هم من الأرمن »[67].

« ثمّ أليست الضرائب تكاد تكون منحصرة فيهم ؟»[68].

كثيرا ما تنسب سياسة « فرّق تسد» إلى القوى العظمى « الشرّيرة » وحدها تماما كما تنسب إلى « الشيطان ». وهذه السياسة كانت بالذات سياسة عبد الحميد الذي تخلّى عن أن يكون « سلطان العثمانيين» جميعهم مهما كانت أجناسهم ودياناتهم وطوائفهم واختار أن يكون « خليفة» جماعة المؤمنين في السلطنة وفي مناطق عديدة من العالم. فلم اختار، في حقيقة الأمر، هذه السياسة ؟ لأنّ المسيحيين كانوا، إضافة إلى مواقعهم الاقتصاديّة المهيمنة يطالبون بحقوق سياسية تستند إلى نظرة حديثة إلى علاقة الدولة بالمجتمع في حين أنّ عبد الحميد كان يرى أنه « لا يجوز أن تقاس بلادنا بمفاهيم أوربيّة. إنّ بنية المجتمع في بلادنا بنية دقيقة للغاية. كلّ حركاتنا وتصرّفاتنا يجب أن تنطلق من هذا الأساس وإلاّ فكيف يمكننا أن نجعل أقواما بدائيين يعيشون بجرّة قلم عيشة أوربيّة محضة ؟ »[69].

ونحن لا نحتاج إلى أدلّة كثيرة لحصر الخلاف في نطاق فهمين مختلفين لعلاقة الدولة بالمجتمع إذ كان عبد الحميد نفسه مقتنعا بـ« حيويّة العثمانيين المسيحيين» الاقتصاديّة والفكريّة وبـ« خمول »العثمانيين المسلمين :

« ليس من أحد يفكّر في دفع عجلة التجارة والصناعة إلى الأمام. إنّ تجارة الروم والأرمن لن تكسب الشرف بلادنا ولن ترقّيها. أمّا السادة عندنا فليس عندهم أيّة رغبة في التجارة أبدا»[70]. والحقيقة أن عبد الحميد لم يتفطّن في مقابلته بين المسيحيين والمسلمين إلى أكثر ممّا أشار إليه الشدياق منذ 1855 عندما قارن بين الإنسان الرأسماليّ الغربيّ الحديث والإنسان قبل الرأسماليّ الشاميّ الذي يزامنه فلكيّا لا ذهنيّا :

« التجار من الإفرنج على ثروتهم وغناهم أشقى الناس من فلاحي بلادنا فنرى التاجر منهم يقوم على قدميه من الصباح إلى الساعة العاشرة ليلا »[71].

---

[67] عبد الحميد الثاني .– مذكراتي السياسية، ص27

[68] عبد الحميد الثاني .– مذكراتي السياسية، ص27

[69] عبد الحميد الثاني .– مذكراتي السياسية، ص 89

[70] عبد الحميد الثاني .– مذكراتي السياسية، ص 89

[71] الشدياق . – الساق على الساق، ص97

صحيح أنّ عبد الحميد كان يتّهم العثمانيين المسيحيين (والأرمن منهم بالخصوص) بولائهم لقوّة عظمى ولكنّنا رأينا أن هذا الولاء هو نتيجة وليس سببا. فالخلاف الأساسيّ بين عبد الحميد والعثمانيين الجدد يكمن في هذه النقطة بالذات . فهو، باعتباره آخذا بالنظرة التقليديّة ، كان لا يولي حركة الجسد الداخليّة قيمة تذكر. وعلى العكس من ذلك كان يولي العامل الخارجيّ كلّ الأهميّة حتّى أنّ بعض الروايات فسّرت علاقته الأولى بأبي الهدى الصياديّ بأخذ الرجلين معا بنظرة « سحريّة » إلى الأشياء :

« السبب في تقدّم أبي الهدى هذا التقدّم السريع هو أنّ امرأة الناظر (يقصد ناظر الضبطيّة أي الأمن العمومي) أصيبت بمرض أعجز الأطبّاء (...) فاستدعاه ليطبّ حبيبته بما عنده من بضائع المشائخ(...) فبرئت بعد أيّام(...) ولم تمض أيّام حتى أصيبت إحدى حظايا السلطان عبد الحميد الثاني بعارض يشبه عارض امرأة الناظر فعلم الوزير بالأمر وعرض على مولاه ما كان من الشيخ أبي الهدى مع زوجته...ألخ »[72].

وقد قاده هذا الأخذ بانفراد العامل الخارجيّ بالتأثير في الأحداث وتوجيهها إلى الاقتناع بإمكانية دفع الخطر عن السلطنة بمجرّد مرواغة القوى العظمى من دون التفطّن إلى أنّ العامل الحاسم في تحديد مصير السلطنة هو بالذات إيجاد صيغة للتعايش السليم بين مختلف العناصر تدفعها إلى أن تدافع عن السلطنة أي عن وجودها هي أنانيّة منها وسعيا إلى الحفاظ على الذات كما تدافع كوناتوس سبينوزا بكلّ الوسائل عن شروط بقائها.

قد يقود اقتصارنا على التعرّض لتفرقة عبد الحميد بين العثمانيين المسلمين والعثمانيين غير المسلمين إلى تبرير سياسته إلى حدّ معيّن لما كانت تتعرّض له السلطنة من ضغط خارجيّ. ولكن سياسة التفرقة التي انتهجها طالت المسلمين (خصومة الكواكبي / الصيادي وخصومة الصيادي / العابد) ممّا يدلّ على أنّنا إزاء حالة تضخّم نفسيّ تطابق مطابقة تامة بين مصلحة السلطان ومصلحة الدولة أي تذيب الدولة في شخص فرد.

لقد رأينا في الفصل الأول أن المحور الشاميّ الداخليّ كان يقوم أساسا على ولايتي حلب وسوريا المتنافستين ومن العائلات المتنفّذة في حلب عائلة الكواكبي التي كانت تملك إقطاعات كبيرة إضافة إلى انحصار نقابة الأشراف فيها مما يدفعها إلى الميل إلى «الأصل العربي» الذي يحفظ منزلتها المتميّزة أي يدفعها مصلحيًا إلى الميل إلى عرب الجزيرة الذين كانوا لا يرون في الخلفاء العثمانيين خلفاء شرعيين للعرب. ولقد خطّط عبد الحميد الثاني

---

72 محمد كرد علي .- المذكرات، ص 243-244

في البداية لكسر شوكة عائلة الكواكبي المتنفّذة واختار لذلك رجلا حلبيّا لا أصل ولا فصل له على ما يقول خصومه هـو أبـو الهـدى الصيـادي الحلـبي الرفـاعي (1849 – 1909) ومنحـه رئاسة النقابة مقاومة منه « للعروبية الإسلاميّة» واستجلابا لأقوى الطـرق الصوفيّـة في حلـب وكانت الشاذليّة التي ينتسب إليها عبد الرحمن الكواكبي أقلّ قوّة من الرفاعيّة التي ينتسب إليها أبو الهدى فأشعل بذلك نارا لم تخمد بين هذين الحلبيين نتجت عنـها كتابـات عبـد الرحمن الكواكبي المعروفة.

ثمّ خطط عبد الحميد بعد ذلك لتعميق التنافس بين حلب وسوريا فعيّن أبـا الهـدى الصيّادي (حلب) وأحمد عزّت العابد (دمشق) مستشارين له رغم أنّه يعرف (بـل قـد يكـون ذلك لأنه يعرف) تناقض هاتين الشخصيتين تناقضا تامّا.

« كان أبو الهدى أشدّ بغضا لعزّت العابد وكان العابد أشدّ الناس بغضا لأبي الهدى وكان عبد الحميد مصطفيا كليهما وهو يعلم أنّهما لا يتّفقان في رأي ولا يجتمعان على خطّة. فإن كان يظنّ بأبي الهدى خيرا فقد وجب عليه أن يكتفي به ويستغني عن العابد وإن كـان يتوهّم بالعابد نفعا فكان من الصواب أن يستخلصه لنفسه وينصرف عن أبي الهدى » [73].

تردّ كثير من المصادر والمراجع علاقة عبد الحميد بمحمد بـن حسـن وادي المعـروف بأبي الهدى إلى توافق في النظـرة إلى الطبيعـة تجلّـى في قصّـة تطبيـب أبـي الهـدى محظيّـة الخليفة بطرق شبيهة بطرق راسبوتين في مداواة ابن نيكيتا الثاني المريض. ولكن هذا السـبب غير كاف لتفسير مكانة أبي الهدى السياسيّة الكبيرة. وحتـى محمـد كـرد علـي الـذي أورد قصة هذا التطبيب اجتهد في البحث عن أسباب إضافية لهذه العلاقة فكتب :

« وكان من أعماله (يقصد أعمال أبي الهدى) مكافحة المذهب الوهّابي لئلا يتسرّب إلى العراق والشام» [74]. واجتهاد محمّد كرد عليّ وجيه في نظرنا لأنه هو وحـده الـذي يبيّـن السبب الذي دعا السلطان إلى أن يقرّب منه « التقيّ» أبا الهدى الصيّادي و« المفراح» أحمد عزّت العابد [75] أي التنافس القديم بين حلب ودمشق، هـذا التنـافس الـذي يشـلّ، لاعتمـاده

---

[73] وليّ الدين يكن . – المعلوم والمجهول، ص 122

[74] محمد كرد علي .– المذكرات، ص 244

[75] زمن عبد الحميد «كانت جريمة الطعن أو القدح أو إطالة اللسان بحق الأنبياء العظام أو أولي الأمر وحتى آخر العهد الحميدي وبعده بقليل من الزمن تسمّى في العرف القضائي « فضاحة لسانيّة» وكانت محكمة الجنح تنظر في القضيّة بمواجهة الظنين حالة كونه قيد التوقيف. فإذا ثبت لديها كذب الشكوى أطلقت سراحه وإلاّ رفعت الاضبارة إلى وزارة

على الولاء للأعيان،كلّ إمكانيّة لتكوّن إجماع على معارضة سياسة عبد الحميد. وتذكر المصادر والمراجع أن عبد الحميد قد نجح في سياسته هذه نجاحا كاملا فمن كانت له من الحلبيّين أو الدمشقيين مطالب اتجه لنيلها إمّا إلى الصيادي وإمّا إلى عزت العابد :

« كان كلّ عربيّ وبالأحرى كلّ سوريّ لم يجد في المراجع العليا من يأخذ بناصره، لجأ إلى أحد هؤلاء المقرّبين فيقضي أمره بما أمكن من السرعة. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلىالأكراد والألبان وسائر العناصر العثمانية »[76].

ولقد تمكّن عزّت باشا العابد، بفضل نفوذه في البلاط السلطانيّ، من إحراز ثروة مالية كبرى ومن تعيين أخيه مصطفى باشا واليا على الموصل وصهره حسني بك سيفي وابن عمّه عبد الغني باشا متصرفين وكثيرين من ذوي قرباه و أخصّائه قوام مقام ومديرين»[77].

أمّا الشيخ أبو الهدى أفندي فـ«لم يكن أقلّ نفوذا من عزّت العابد فقد تفضّل على كثيرين من أبناء وطنه فأوصلهم إلى مراتب عالية في حلب وملحقاتها وطرابلس وغيرها، وعطف بصورة خاصة على العلماء والفقهاء ورجال الدين »[78].

لا يمكن للمرء أن يدّعي أنّه يوجد مجتمع يخلو من الوساطات ولكن هذه الممارسات عندما تعمّ بالشكل الذي وصفنا والذي يبدو وكأنه سياسة منظّمة لمعارضة الفلسفة العثمانيّة

العدل حيث تحدّد العقوبة بناء على قرار لجنة مختصة بالاعتقال المؤقّت في إحدى المدن ذات القلاع كعكّا ورودس» (يكن، المعلوم والمجهول، ص 179). هذا عندما يتعلّق الأمر بعامّة الناس أمّا القائمون على هذه السياسة الدينيّة فهم لايتحرّجون ، في قصورهم، من السكر كما يتحدّث عن دلك وليّ الدين يكن «فما وقعت عينه (يقصد عزّت العابد) علينا إلا بادر نحوي آخذا بيميني ثمّ قال = تعال أقاسمك ما رزقنا الله. هذا جعل للشعراء أمّا رفيقك (يقصد مصطفى ظافر) فهو تقّي وابن تقّي. دعه وحده في مراقبته فتبسّمت وأنشدت قول الصفّي الحلّي :

يرنون بالالحاظ شزرا كلّمـــــــــــــــا صبغت أشعّتها أكفّ سقاتـــــــــــــــها

فأخذ عزّت بيدي ودخل الغرفة (...) وفي أحد أركان المكان مائدة عليها ما لذّ وطاب من العرق الشاميّ وأنواع الأطعمة (المزّة) فناولنا عزّت كأسا وقال لي = قل فيها شعرا ثمّ اشربها» (يكن .- المعلوم والمجهول ص 179) وعزت العابد هو والد محمد علي العابد (1867-1939) الذي رأس الجمهوريّة السوريّة في ظل الانتداب الفرنسي عام 1932 ودامت رئاسته حتى عقد معاهدة 1936 القصيرة الحياة.

[76] يوسف الحكيم. - سوريا في العهد العثماني، ص 59

[77] يوسف الحكيم . - سوريا في العهد العثماني، ص 59

[78] يوسف الحكيم . - سوريا في العهد العثماني، ص 59

التي تدعو إلى اعتبار مفهوم الجدارة في إسناد المناصب فإنه يمكن الحديث عن كسر متعمّد لمفهوم الدولة التي يجب أن تكون متعالية عن كلّ انحياز.

ويحدث أحيانا أن لا يتمكّن الخصمان الصيّادي وعزّت العابد من الاتفاق على اقتسام هذه المغانم فيتدخّل السلطان في الأمر تدخّلا مباشرا :

« كان سعيد باشا،الزعيم الكردي المقيم في دمشق، أميرا للحجّ ولمّا شاخ انتقلت هذه الإمارة إلى حفيده عبد الرحمن اليوسف[79] بفضل توسّط الشيخ أبي الهدى أفندي فصعب ذلك على عزّت العابد وهو أبن دمشق فتمكّن بنفوذه لدى المراجع المختصّة من نزع الإمارة من عبد الرحمن باشا اليوسف بعلّة حداثة سنّه، والعهد بها إلى كبير آل العابد فغضب الشيخ أبو الهدى وأخذ يواصل مساعيه بحكمة ودهاء حتى استحصل على إرادة سنيّة بإعادة الإمارة إلى عبد الرحمن باشا. وأخيرا تمّ الاتفاق بين آل اليوسف وآل العابد بفضل زفاف الغادة الحسناء الزهراء أخت عبد الرحمن باشا إلى زين الرجال محمد علي بك نجل عزّت باشا العابد»[80].

يمكن القول، نهاية هذا الفصل، إنّ صفة الرعيّة المثلى لم تعد، في عيني عبد الحميد، حتى الولاء للدولة وإنّما الولاء للسلطان وحده. ولقد استعمل كل الوسائل المكنة لصياغة المجتمع العثمانيّ على الهيئة التي يريد فكان من نتيجة ذلك تكاثر أشكال المعارضة التي إن استثنينا الإسلاميّين الذين نصروه كما سينصرون من أطاحوا به فيما بعد، لم تعد تكتفي بما كان يطالب به العثمانيون الفتيان بل أصبحت ترى في دستور 1876 دستورا قد تجاوزه الزمن.

---

[79] عبد الرحمن اليوسف، ثريّ كبير سينضمّ إلى الاتحاديين قتله سنة 1920 المعارضون للانتداب الفرنسي على سوريا ربطته صداقة متينة بمحمد كرد علي الذي استقينا من مذكراته هذه المعلومة.

[80] يوسف الحكيم . – سوريا في العهد العثماني، ص 58 –59



القسم الثاني

الخود العثمانية تطلّق شيخها



الفصل الأول

في ظــلال الهــلال



إذا كان عبد الحميد أثناء حكمه قد خسر ولاء « تلك الفئة التي كان يجب أن تكون عماد الدولة وروح البلاد، ونعني بها فئة الأحرار ودعاة الإصلاح بعرفنا والخونة المجرمين السياسيين وأعداء الدولة باصطلاح الما بين (...) وهي لا تقلّ عن السبعين ألفا منها خمسة وستّون ألفا من المسلمين وخمسة آلاف من المسيحيين (وهم) جميعا من ذوي الدراية والنشاط، ومن جميع عناصر الأمة العثمانيّة »[1] فإنّه أصبح قبلة الإسلاميين جاؤوا الآستانة من كلّ حدب وصوب بداية من خير الدين لتونسيّ مرورا بعبد الله النديم وصولا إلى شكيب أرسلان الجبلي اللبنانيّ. فما الذي دفع كل هؤلاء الإسلاميين إلى الالتفاف حول عبد الحميد وتزكية سياسته الإسلاميّة التي وصفنا في الفصل الأخير من القسم الأول ؟

إنّ ما يجمع بين الإسلاميين هو النظرة التقليديّة إلى علاقة الله بالطبيعة وقياسا إلى ذلك إلى علاقة الدولة بالمجتمع. وهم في هذه النظرة لا يختلفون عن العروبيين الإسلاميين الذين سنتعرّض لتفكيرهم في الفصل الثالث من هذا القسم. ومن ثمّ كان الإسلاميّون حربا على التنظيمات وعلى التيارين العثمانيين والتيارات النابذة على حدّ سواء.

لقد بدأت قصة الإسلاميّة بعد الحرب الأهليّة في الشام مباشرة وتكوين « متصرفيّة الجبل » سنة 1861 بإدارة مسيحيّة.

فلقد قادت أحداث الشام، أي الجناح الجنوبيّ للسلطنة، عبد العزيز حتى في حياة رجلي التنظيمات عالي باشا وفؤاد باشا إلى الإحساس المتزايد بخطر سياسة الانفتاح التي فرضتها التنظيمات فحاول أن يعارضها على الأقلّ سياسيّا وثقافيّا :

« في الوقت الذي وقع فيه طرد حتى المسيحيين العثمانيين من الإدارة ازداد التأكيد على الطابع الإسلاميّ للإمبراطورية وعلى ضرورة الوحدة الإسلاميّة التي اتخذت شكلا يمهّد السبيل للنظريّات الإسلاميّة التي ستنتصر في العقد اللاحق. ففي زمن خلافة عبد العزيز وقع بقوّة خاصة تطوير الفكرة القائلة إن السلطان العثمانيّ ليس رئيس مسلمي الإمبراطوريّة فحسب وإنما هو كذلك الخليفة بالنسبة إلى كلّ المؤمنين وهو، وهذا هو الأمر الجديد، وريث الخلفاء الأوائل »[2].

---

[1] سليمان البستاني . - عبرة وذكرى، صص180 - 181

[2] برنارد لويس . ــ الاسلام والائيكية، 114

وقد تجلّت السياسة الجديـدة في سعي السلطان إلى استعادة المكانـة الـتي كـانت للسلاطين قبل إعلان التنظيمات والتي خفّت موازينها زمن عبد المجيد فرحّب بها كـلّ مـن كانوا معادين للرشـديّة والشـدياقيّة والفلسـفة العثمانيّـة بصفـة عامّـة ومشـكّكين في إمكانيّـة إخلاص الأجناس غير المسلمة «للوطن العثمانيّ» ومـن أشـهرهم خـير الديـن التونسـي الـذي كتب في « أقوم المسالك » (1867):

« وهذا الصنع الجميل (يقصد التنظيمات) الذي صدر من هؤلاء السـلاطين العظـام، مع ما حصل به من تحسين حال الدولة والرعايا، ممّا لا يسع المنصف إنكاره، بالنسـبة لمـا كان قبل، لم يقنع حزبا من المسلمين، مع الرعايـا مـن غـيرهم، بـل لم يزالـوا يطلبـون مـن الدولة إطلاق الحريّة بمقتضـى قوانـين يكـون تأسيسـها وحمايتـها مـن مجلس مركّـب مـن أعضائها تنتخبهم الأهالي، وفي هـذه المـدّة الأخـيرة أشـتدّ إلحاحـهم في طلـب ذلـك حسـبما تضمّنته صحف الأخبار. ونحن وإن لم نطّلع على أحـوال إدارة المملكـة العثمانيّـة في الحـال لاسيما في كيفية إجراء هذه التنظيمات إطلاعا يمكننا معه معرفة صحّة الأسباب التي يتظلّـم منها الفريق المذكور أو عدم صحّتها، فإنّا نسلّم أن هذا المطلـب الـذي طلبـوه هـو مـن أعظـم الوسائل في حفظ نظام الدولة وقوّة شوكتها ونموّ عمران ممالكها ورفاهيّـة رعاياهـا، خصوصـا في هذه الأزمان. كما نسلّم أيضا أن مقصد المسلمين من أهل الحزب المذكـور بطلبـهم لمـا ذكـر إنما هو إصلاح حال الدولة والرعيّة لكن [3] لنا أن نسألهم : هل ثبت عندهم أن مقصد غيرهم ممّن معهم موافق لمقصدهم حتّى تحصل لهم الثقة بهم، ويصـدر منـهم مـا ذكـر ؟ فإنّـا نـرى خلاف ذلك منهم بما بدت عليه القرائن من أن مـراد أكـثرهم إنّمـا هـو التفصّي عـن سـلطة الدولة العثمانيّة، حيث لم يظهر منهم بعـد نيـل الحريّـة الموجـودة الآن شـيء مـن أمـارات

[3] نظرا إلى أهمّيّة الاستدراك «لكنّ» في نسف ما سبقه نورد رأي جمال الدين الأفغاني في العثمانيين الفتيان :
«ثمّ أرجع البصر تجد هزّة في نفوسهم وحركة طباعهم أحدثها فيهم ما توعّدهم به الحوادث الأخيرة من رداءة العاقبة وسوء المنقلب. حركة سرت في أفكار ذوي البصيرة منهم في أغلب الأنحاء شرقا وغربا وتألفت من خيارهم عصبات للحقّ كتبت على نفسها نصرة العدل والشرع والسعي بغاية الهمّة لبثّ أفكارها وجمع الكلمة المفترقة وضمّ الشتات المتبدّدة وجعلوا من أصغر أعمالهم نشر جريدة عربية لتصل بما يكتب فيها بين المتباعدين منهم وتنقل إليهم ما يضمره الأجانب لهم و إنّا نرى عدد الجمعية الصالحة يزداد يوما بعد يوم. نسأل الله تعالى نجاح أعمالها وتأييد مقصد الحقّ ورجاؤنا من كرمه أن يترتّب على حسن سعيها أثر مفيد للشرقيين عموما وللمسلمين خصوصا» (جمال الدين الأفغاني . - الخاطرات .-بيروت، ط2، 1980، صص 353-354)

النصح للدولة بل ربّما أظهروا حبّ النزوع إلى بني جنسهم بـالتظلّم مـن تصرّفاتـها واستثارة مبادئ الحيرة معها وذلك لاستمرار إفساد الأجنبيّ لهم وزرعه الحميّة في صدورهـم لأغـراض له لا تخفى. فربّما كان تأسيس الحريّة على الوجه المطلوب آنفا، قبل التبصّـر في العواقـب، ممّا يسهّل غرضهم المذكور إذ من لوازم هذه الحريّة تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسيّة التي منها الخطط السامية، مع أن الشروط المعتبرة في إعطاء تلك الحريّة تواطؤ جميع الرعايا على مصلحة المملكة وتقوية شوكة دولتها. ولأقلّ من هذا السبب امتنع بعض الدول الأوربيّـة من إطلاق الحريّة المشار إليها، تحاشيا من تحزّب بعض الرعايا على تبديل العائلـة الملكيـة (...) فإذا ساغ الامتناع مع كون البدل المتوقّع من جنس المبدل منه فلأن يسوغ هذا مع كونه من غير الجنس أحرى وأولى.

وأيضا فـإنّ رعايـا الدولـة ينقسـمون علـى عـدّة أجنـاس مختلفـة الأديـان واللغـات والعادات، وغالبهم يجهل اللغة التركيّة التي هي لغة الدولـة، بـل يجـهلون لغـة بعضـهم، بحيث تعسر المفاوضة بينهم لو رُكِّبَ مجلس من جميع طوائفهم، ولا يتيسّـر إعطـاء الحريّـة للبعض دون البعض، لما ينشأ عن ذلك من الهرج. فيجب أن تعتبر حالة هـؤلاء الرعايـا مـن أعظم العوائق عن تأسيس الحريّة على الوجه المطلوب بالدولة العثمانيّة. فمن اعتبر ما أشـرنا إليه لا يسوغ له أن يوجّه اللوم على الدولـة في توقّفـها إلى الآن عـن إعطـاء الحريّـة المطلقـة وتأسيس المجلس المذكور وإن كان ما ذكرناه لايرفـع عنـها وجـوب الاجتـهاد في قطـع تلـك العوائق التي يكون حسمها - بعون الله - من مآثر خليفة العصر....» [4].

في نصّ خير الدين تحديد لمطلب المعارضة الأساسي وهو «الحريّة بمقتضـى قوانـين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركّب من أعضاء تنتخبهم الأهالي » وهو الدستور.

وفيه إقرار بنبل هـذا المطلـب فـهو «مـن أعظـم الوسـائل في حفـظ نظـام الـدول... خصوصا في هذا الزمان» .

هذا هو الجـزء الأوّل من النـصّ وليـس فيـه مـا يـدلّ علـى موقـف خـير الديـن مـن المعارضة العثمانية، مسلمة وغير مسلمة. أمّا بقية النصّ فجميعها مآخذ على هذه المعارضة لا تختلف عن مآخذ عبد الحميد عليها.

من هذه المآخذ :

---

[4] خير الدين . - أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك صص43-45

ـ اغترار العثمانيين المسلمين بما يبدي العثمانيون المسيحيون ممّا لا يتّفق مع ما يبطنون من قوميّة انفصالية.

ـ عدم تفطّنهم إلى العامل الخارجي ممثّلا في القوى العظمى التي تشجّع القوميات على الانفصاليّة.

لم يتبّق أمام خير الدين بعد أن أظهر العثمانيين المسلمين في مظهر «الأغرار»، وهو المظهر الذي صوّرهم عبد الحميد عليه « هؤلاء الشباب منقادون لما يدبّره بعض المتآمرين من الرجال المغرورين، إنّهم يقدّمون شعارات برّاقة كتوعية الأمة وترقيتها بغية القضاء على النظام القائم وهدم ما بناه الأجداد طيلة قرون خلت» إلاّ أن يستخلص النتيجة المنطقيّة :

ـ استحالة الاستجابة لمطلب العثمانيين المتمثّل في إقرار الحريّة والدستور والذي عبّر عنه الشعار « الدين لله والوطن للجميع» لأنّ « من لوازم الحريّة تساوي الرعايا في سائر الحقوق السياسيّة التي منها الخطط الساميّة » وقد يقود ذلك إلى انتقال الحكم إلى أيد غير مسلمة أو أيد مسلمة غير سنيّة.

هذا هو أهمّ ما يتضمنّه نصّ خير الدين وهو يدلّ بشكل قاطع على إسلاميته بمعنى إخضاع كلّ ما يتعلّق بقضايا الدولة والمجتمع لمنطق مصلحة الدولة المسلمة العليا واعتبار أن الصراع الأكبر هو الصراع بين الدولة العثمانية و« الأجنبي » الذي يحيك المؤامرات لتقسيم السلطنة بـ « زرع الحميّة في صدورهم لأغراض لا تخفى».

قد يستغرب الكثيرون، خاصة من القراء التونسيين، إدراجنا خير الدين ضمن الإسلاميين لاقتران اسمه عندهم بعدد من الإصلاحات التي تبنّوها ورأوا فيها أفضل أشكال الإصلاح وهذا الاستغراب إنما هو في نظرنا نتيجة أمرين :

ـ الخلط بين تجربة خير الدين في تونس وتجربته في السلطنة وما أبعد وضع تونس الفكريّ والثقافيّ بصفة عامة في القرن التاسع عشر عن وضع جناحي السلطنة (البلقان والشام) الفكريّ والثقافيّ بصفة عامة. فما كان يبدو في تونس من علامات الريادة كان يعدّ إذا ما قورن بتفكير الشدياق أو أديب إسحق أو سليمان البستاني من الأفكار التي كاد القوم يسأمون من ترديدها من دون طائل فاضطرّوا إلى الهجرة أو إلى المعارضة. وليس استقدام عبد الحميد خير الدين و توزيره ممّا ينقض رأينا لما سبق أن رأينا من رأي هذا السلطان في « تصدير» الصدور الأعاظم.

ـ الخلط بين الإسلامية والعروبية الإسلامية من ناحية والخلط بين الإسلامية وسياسة عبد الحميد الإسلامية من ناحية ثانية : فمثل خير الدين لا يمكن أن يكون عروبيا إسلاميا لما سنرى من ملامح هذا التيار بل إن كل الشمال إفريقيين كانوا بصفة عامة معادين للعروبية الإسلامية. كما أننا نعتقد استنادا إلى ملامح تفكير خير الدين أنه لاشك كان متحفظا إزاء سياسة عبد الحميد الإسلامية الداخلية مناصرا لها على مستوى العلاقات الخارجية لأن إسلامية القرن التاسع عشر هي هذه النظرة إلى العالم نظرة تستند إلى الثنائية ومنها ثنائية دار الإسلام وبقية العالم ممثلا في القوى العظمى ولقد عبر عنها مفكرون كبار كثيرا ما يقع الخلط بينهم وبين مفكرين أقل منهم سعة أفق تسببوا في رسم صورة غير مشرقة لإسلامية القرن التاسع عشر.

كما أن الإسلاميين لم يكونوا، خارج هذه النقطة الأساسية التي تجمع بينهم وهي ثنائية العالم ومن ثم ضرورة مناصرة الخلافة بغض النظر عن أخطائها، موحدين فكريا ولذلك فبقدر ما كانت اللامركزية تزعج خير الدين كان جمال الدين من دعاتها :

« قلت يا مولاي (يقصد عبد الحميد) : إن السلطنة تتألف اليوم من ثلاثين ولاية (...) فتبدأ بالبعيد منها و المطموع فيها مثل طرابلس الغرب فتجعلها خديوية، وإلى بيروت وسورية وحلب مع القدس فتجعلها خديوية (...) هذا يامولاي عشر خديويات بل عشر ممالك كل واحدة منها أعظم موقعا من اليونان وأكبر مساحة وأخصب أرضا وأنشط قوما وأرجح عقولا. وما يقعدهم عن اللحاق بمن انفصل عن السلطنة العثمانية أو التفوق عليهم إلا شكل الحكم وقيود أغلال المركزية القاتلة للهمم الموهنة للعزائم. ومن يرسل لتلك الولايات من الولاة اليوم أحد رجلين : إما الخامل البليد المرتبك وهمه جمع المال وتوسيع الخراب وإما الرجل النشيط، العامل، وليس له من الأمر شيء إلا الاستئذان من الباب العالي لترميم جسر في بغداد مثلا سقط منه حجران أو أكثر فلا يصدر الإذن إلا بعد أشهر أو أعوام وبعد أن يكون طغيان النهر قد جرف كامل الجسر(...). ولما انتهيت هز السلطان رأسه وتناول لفافة من التبغ أسرع في تدخينها وقال :

ـ ما تركت يا حضرة السيد للسلطان، وما أبقيت لتخت آل عثمان؟

ـ قلت : يبقى جلالة مولاي السلطان ملك أولائك الملوك »[5].

---

[5] جمال الدين الأفغاني . – خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني، صص222-223

هذا النصّ يطفح رشديّة لأنه يحصر وظيفة السلطان (تماما كالله) في التحريك الأوّل للمجتمع العثمانيّ ثمّ يكفّ يده بعد ذلك عن التدخّل في كلّ صغيرة وكبيرة في السلطنة حتى لو كانت هذه الصغيرة هي « ترميم جسر في بغداد مثلا سقط منه حجران أو أكثر» وهو من إملاء جمال الدين...الإسلاميّ. لذلك من الصعب على من يدرس الإسلاميّة أن يرجعها إلى مصدر واحد أو رؤية واحدة وهذا هو بالذات ما يفسّر الجدل الذي لا ينتهي حول جمال الدين مثلا : هل يجب أن نفهمه من خلال كتابه الجداليّ « الردّ على الدهريين » أم يجب أن نفهمه من خلال كتابه الذي يطفح رشديّة وسبينوزيّة وشدياقيّة بل بهائيّة وهو كتاب « الخاطرات »؟

فهناك إذن صعوبة في تناول الإسلاميّة لأسباب عديدة أهمّها اختلاف أجناس الآخذين بها واختلاف بيئاتهم و ذهنياتهم اختلاف خير الدين التونسيّ وجمال الدين الفارسي [6] وشكيب أرسلان القحطاني الدرزي الجبلي اللبنانيّ وكل هذه العوامل يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار عندما يقرأ القارئ ما سنكتب عن شكيب أرسلان، مجايل محمد كرد علي الكردي، أحد كبار المعبّرين عن الإسلاميّة.

ولد شكيب أرسلان (1869 ـ 1945) في الشويفات في متصرّفيّة جبل لبنان زمن إدارة الحلبي الأرمني المسيحي فرانكو باشا هذه المتصرّفية (1868 ـ 1873) وسعي يوسف كرم(1823–1889)، بدعم من الحزب المسيحي، إلى نقل هذه الإدارة إلى أيد مسيحيّة محليّة أي مارونيّة أو روميّة كاثوليكيّة أي في هذه الفترة التي كرّس فيها قانون 1861 الأساسي، بعد هجرة أعداد كبيرة من الدروز إلى حوران، هيمنة الطائفة المارونية على الجبل.

في التاسعة من العمر (1879) ألحقته عائلته بـ « مدرسة للأمريكيين في حارة العروسة بالشويفات فتعلّمنا فيها مدّة وقرأنا من جملة ما قرأنا الجغرافيا والحساب ومبادئ الأنجليزيّة » [7] ثمّ واصل دراسته بعد ذلك في بيروت « وسنة 1879 أدخلونا مدرسة الحكمة [8]

---

[6] إذ هو شيعي التنشئة ولد بإيران . انظر = Homa Pakdaman .- Djemal ed.din Assad- Abadi dit Afghani. "Paris,1969

[7] شكيب ارسلان . – بنو معروف أهل العروبة والإسلام. نصوص مختارة. تقديم سعود المولى . – بيروت، 1990. – ص53

[8] كان لكلّ طائفة مدرستها الخاصّة =

الأقمار الثلاثة (1865) للروم الارثوذوكس مثل جورجي زيدان.

المدرسة البطريركية (1865) للروم الكاثوليك مثل خليل مطران

في بيروت، وهي التي أسسها المطران يوسف الدبس[9] رئيس أساقفة الطائفة المارونية وكانت هذه المدرسة مشهورة بإتقان اللغة العربية (...) فبقينا نطلب العلم في مدرسة الحكمة من سنة 1879 إلى سنة 1886 »[10].

سنة 1887 التحق شكيب أرسلان بـ « المدرسة السلطانية » التي درس بها محمد عبده أثناء إقامته الاضطرارية بالشام :

« دخلنا المدرسة السلطانية فأقمنا بها سنة نتعلم التركية والفقه وحضرنا "مجلة الأحكام العدلية " على المرحوم الشيخ محمد عبده وكنا نلازم المرحوم في مجالسه الخاصة لاسيما أنه كانت انعقدت بينه وبين المرحوم والدي صداقة أكيدة» [11].

إلى أي حد يمكن أن تعني هذه « الصداقة الأكيدة» ، إن صح كلام شكيب أرسلان، اتفاقا في التفكير خاصة فيما يتصل بسياسة عبد الحميد؟

لقد كان محمد عبده في هذه الفترة، على ما يذكر ويلفرد بلانت Blunt (1840 ـ 1922) « يتكلم الآن بصراحة ضد السلطان والأتراك» [12] أما شكيب أرسلان فكان ينشد (الخفيف)

إيه عبد الحميد إن زمانا أنت فيه عباسه بسام

حبذا الدولة التي صار فيها توأمين العلم والإسلام

هو ذا الشرق في حماك لك الأمـ ـر جميعا وفي يديك الزمام[13]

وأيا كانت مشاعر العروبي الإسلامي محمد عبده والإسلامي شكيب أرسلان الحقيقية فإن ما يهمنا هنا هو أن هذه السنة (1887) هامة في حياة الأمير الشاب إذ مات

مدرسة الحكمة (1876) للموارنة مثل جبران خليل جبران.

مدرسة «المقاصد الخيرية» (1880) للمسلمين السنة. ونلاحظ، هنا تأخر ظهور المدارس الحديثة عند المسلمين مقارنة بغيرهم

[9] يوسف الدبس (1833-1907) ألف في المفاضلة بين الطوائف «المجمع المفصل في تاريخ الموارنة المؤصل (بيروت، 1905) ردا على كتابات معادية مثل «جامع الحجج الراهنة في إبطال دعاوي الموارنة» للمطران يوسف داود (1829-1890)

[10] شكيب أرسلان . - بنو معروف، ص 53.

[11] شكيب أرسلان . - بنو معروف ...ص54

[12] محمد عبده . - سلسلة الأعمال المجهولة . - لندن، 1987 . - ص 87

[13] شيب أرسلان . - الديوان .- القاهرة، مط. المنار، 1935 . - ص 98

فيها أبوه فعينه المتصرف واصا باشا (1883 - 1892) وهو في الثامنة عشرة من العمر مديرا لناحية الشويفات كما أنه نشر ديوانه الأول « الباكورة ».

لا يتحدث شكيب أرسلان عن الثلاث سنوات اللاحقة (1887 - 1890) ويكتفي بالإشارة إلى الفترة 1890 و 1892 فيذكر أنه سافر مارا بمصر وباريس ولندن إلى الآستانة حيث تعرف فيها، على ما يقول، على جمال الدين الذي اضطر اضطرارا إلى تبني سياسة عبد الحميد الإسلامية القائمة على مستوى العلاقات الخارجية على ثنائية عالم الإسلام والعالم الغربي [14]. ولا يشير شكيب أرسلان إلى الغاية من هذه الرحلة إلى عاصمة الخلافة. ونحن نعتقد أن هذه الغاية هي تأكيد ولاء العائلة الأرسلانية لسياسة عبد الحميد الإسلامية بعد أن أصبح الدروز المفصولون عن إخوتهم الذين هاجروا إلى حوران (ولاية سوريا) أقلية في الجبل اللبناني (10 %) إذ ستحصل عائلة أرسلان (وهي من الدروز الذي لا تعتبرهم السلطنة، بناء على تأثير المسلمين السنة، من المسلمين) على مناصب في المتصرفية طيلة حكم المتصرف الحلبي المسيحي نعوم باشا (1892 - 1902) جبل لبنان، وعلى مناصب أخرى في السلطنة :

« ولما جاء نعوم باشا متصرفا للبنان سنة 1892 وأعاد عمنا المرحوم الأمير مصطفى إلى قائمقامية الشوف جعل أخي نسيب مديرا لناحية الشويفات فأقام بهذه المأمورية نحو عشر سنوات محمود السيرة. وعندما استعفى عمنا سنة 1902 صار هذا العاجز قائمقام قضاء الشوف»[15].

ما الذي دعا السلطان عبد الحميد إلى تقريب الأرسلانيين يا ترى ؟ هل سبب ذلك أن شكيب أرسلان كان على ما تذهب إليه بعض البحوث الإسلامية شخصيا يتعبد على مذهب أهل السنة فيصوم ويصلي ويزكي ويحج كما يفعل جمهور المسلمين ؟

لقد كتب شكيب أرسلان نفسه في الموضوع « (وقد قمت سنة 1902) بعدة مأموريات في جبل حوران لإقناع الثوار (يقصد الدروز الذين تدعمهم بريطانيا والمتأثرين بالفكرة العروبية الإسلامية التي تدعمت نتيجة المعاهدة بين بريطانيا ومبارك الصباح شيخ

---

[14] نقول اضطر اضطرارا لأنه لم يكن تفكيرا ومزاجا شبيها بأغلب الحميديين . فهو يقع في موقع وسط بين نامق كمال ومدحت باشا

[15] شكيب أرسلان . - بنو معروف. صص 55-56

الكويت (1869 ـ 1915) واستفاقة السعوديّة الوهابيّة على يدي عبد العزيز آل سعود (1880 ـ 1953) وفيصل الدويش(1882–1930) ... الخ) بالرجوع إلى طاعة الدولة»[16].

فحاجة عبد الحميد إلى الأرسلانيين سياسيّة بحتة : إذ في حين كان دعاة القومية اللبنانيّة في الجبل على ولاء فرنسي وفي حين كان دروز متصرفيّة حوران التابعة لولاية سوريا (ويرأسهم الطرشان خاصة) على ولاء بريطانيّ احتاج السلطان إلى دعم درزيّ للدولة فوجده في الأرسلانيين واحتاج الأرسلانيون إلى دعم الدولة في الجبل فوجدوه عند عبد الحميد وبذلك تبدو نشأة « الإسلاميّة» في حالة شكيب أرسلان تعبيرا عن مصالح عشائرية ضيّقة. وهذا هو بالذات ما ذهب إليه الباحث سعود المولى فقد كتب عن اختلال التوازن في الجبل بعد الحرب الأهلية وعن علاقة هذا الاختلال بإسلاميّة شكيب أرسلان :

« من هنا نفهم غوص الأمير في الصراعات الحزبيّة الجبليّة الضيّقة في السنوات 1892 ـ 1908 [17]ونفهم قيامه بعدّة مأموريات في جبل حوران لإقناع الثوّار هناك بالرجوع إلى طاعة الدولة. فهو حاسم وواضح في موقفه من ضرورة وحدة الدروز والتفافهم حول الدولة في تلك المرحلة التي تميّزت على حدّ وصف جميع المراقبين والباحثين بضعف الدروز وقوّة الموارنة ذلك أنّه بعد أحداث 1860 حصل نزوح كثيف للدروز في اتجاه حوران واستولى الموارنة على أراض كثيرة. وفي نهاية القرن التاسع عشر أصبح الموارنة المالكين الرئيسيين للأراضي الصالحة للزراعة في الجبل... أمّا النظام الجديد للجبل فقد كرّس تهميش الدروز الذين أصبح عددهم لا يتجاوز نسبة 10 % من مجموع سكّان الجبل كما أنّ الدروز ظلّوا على هامش التطوّر الاقتصادي الذي عرفه الموارنة بفضل الدعم الخارجيّ أساسا (يقصد الدعم الفرنسي) وعلى هامش سلطة القرار الذي أمسك به المتصرّف والمدير ورئيس مجلس الإدراة(...) غير أنّ هذاالضعف كان لابدّ أن يؤدّي إلى طرح أهميّة وضرورة الوحدة الداخليّة والارتباط بعموم السوريّين والمسلمين خارج الجبل وبالدولة تحديدا. هذه هي المعاني السياسيّة التاريخيّة الأساسيّة لسياسة الأمير العائليّة والعشائريّة في الفترة 1892 وحتى 1908.»[18]

---

[16] شكيب أرسلان . – المصدر السابق، ص 13

[17] أي بالضبط سنوات التحاق الكواكبي ومحمد رشيد رضا بالعروبّة الاسلاميّة حليفة بريطانيا ضدّ السلطنة وضدّ ألمانيا

[18] سعود المولى . – مقدمة بنو معروف، أهل العروبة والاسلام» . – ص13

لقد تناول سعود المولى ، كما رأينا، مسألة الصراع الدرزيّ تناولا شدياقيّا ونتيجة لذلك ظهرت إسلاميّة شكيب أرسلان « ملاذا ». فلا قيمة فائقة عندئذ، عند محاولة فهم الأحداث والتيّارات الفكرية في الشام خاصة، من الإيغال في تفكيك عقائد الدروز أو الموارنة أو المتاولة أو النصيريّين إذ أن هذه العقائد هي وجه واحد من وجوه محاولة الأقليّات الدفاع عن وجودها الاقتصادي والاجتماعي والسياسيّ أي بمصطلح سبينوزا الدفاع عن « كوناتوسها » ضدّ كلّ خطر خارجي كاسح. وبما أنّ الطرشان في متصرفيّة حوران كانوا يرون خلاصهم في العروبيّة الإسلاميّة فقد حاربوا السلطنة وبما أن الأرسلانيين في متصرفيّة الجبل كانوا يرون خلاصهم في الإسلاميّة فقد ناصروا السلطنة وحاربوا خصومها سواء كانوا عثمانيين ائتلافيين[19] أو عروبيين إسلاميين أو قوميين لبنانيين أو دعاة فكرة عربيّة على أساس لغويّ أو دعاة الصهيونية فكانوا بموقفهم هذا أقرب الناس إلى العثمانيين الاتحاديين الذين سيتحالفون معهم سنة 1909 بعد قيام الحكم العثمانيّ الاتحاديّ أمثال سليمان البستاني وعبد الرحمن الشهبندر وساطع الحصري على ما يفصل بين الشقّين من نظرة إلى علاقة اللّه بالطبيعة ومن ثم إلى علاقة الدولة بالمجتمع، وهو اختلاف دفع الإسلاميين إلى أن يناصروا عبد الحميد ودفع العثمانيين الاتحاديين إلى أن يحاربوه حربا لا هوادة فيها. وفعلا فإنه فيما يتّصل بهذه النظرة كان شكيب أرسلان هو المعبّر في القرنين التاسع عشر والعشرين عما رأينا أن بوسويه وسينو عبّرا عنه في القرن السابع عشر الفرنسي خاصة. فكما كان هذان المفكران يمجّدان فكرة الاتحاد حول الملك ـ الشمس ـ الأب لأن « أساس العالم ونموذجه المثاليّ يكمنان في الحكم الأبوي، أي في الطبيعة ذاتها وأن البشر يولدون رعايا والحكم الأبوي الذي يعودهم على الطاعة يعوّدهم في الآن ذاته على ألا يتّخذوا لهم غير رئيس واحد (...) وأن الناس لا يبلغون من الاتحاد ومن القوّة ما يبلغونه عندما يعيشون في ظلّ رئيس واحد لأن كل شيء إذّاك يتظافر في وجهة واحدة»[20] كان شكيب أرسلان يرى (الطويل)

فليست بغير الاتحاد وسيلة ... لمن عاف أن تغشى عليه منازله
وليس لنا غير الهلال مظلّة ... ينال لديها العزّ من هو آمله

---

[19] سينصر شكيب أرسلان سنة 1909 العثمانيين الاتحاديين لاتفاق الموقف من القوميات النابذة

[20] تحدّثنا في الفصل الثاني من القسم الأوّل بتوسّع عن هذين المفكرين

وبما أن الخليفة هو رمز «الهلال» و« الاتحاد» معا فهو، مهما تعارض الناس في تقييم سياسته، لا يمكن أن يصدر في هذه السياسة إلاّ عن « حبّ» لأبنائه (الطويل)

وحاشا أبا برّ الأبوّة مثله يريد بنا ضيما ويرهقنا عسرا

إمام له في كلّ يوم عوارف على الشرق والإسلام لا تقبل الحصرا[21]

هذه الأبيات التي تتّصل بعلاقة عبد الحميد بالمجتمع وتطلب أن تكون هذه العلاقة أبويّة ليست إلا نموذجا من نظرة تقليديّة لها وجهها الميتافيزيقيّ والسياسيّ والاجتماعي تقع من الشدياقيّة مثلا في فهم هذه لما يجب أن تكون عليه علاقة «الشيخ » (الدولة) بـ « الخود» (المجتمع) موقع النقيض.

فهناك، عند شكيب أرسلان عالم الله والنفس من ناحية وهناك عالم الطبيعة والجسد من ناحية ثانية. وبين عالم الله والنفس وعالم الطبيعة والجسد (والمجتمع) لا يمكن أن توجد غير علاقة تبعيّة . علاقة التبعيّة هذه تظهر على مستوى العلاقة بين الدولة والمجتمع في وجوب خضوع المجتمع للخليفة لأنّ الخليفة يستمدّ إرادته من الله ولذلك نرى الأمير يصف الدستور الذي فرض الجيش الثالث في البلقان على عبد الحميد إعادة إصداره سنة 1908 بأنّه كان "منّة " من السلطان "ألهمه" الله بها (الطويل) :

فمن غير وعد بدّل الله حالكم لتضحي لكم رحمى وتغدو لكم ذكرى

ويعلم أن الله لا ربّ غيره وليس سواه يملك النفع والضرّا

أراد تلافي الشرق من عثراته فألقى عليه من عنايته سترا

وألهم مولانا الخليفة ظلّه قياما على الدستور في الدولة الغرّا

بكم ضنّ إشفاقا وفي أرض غيره فما أكثر القتلى وما أرخص الأسرى

لقد منّ بالشورى عليكم بمقتضى (وشاورهم بالأمر) إن تحمل الأمرا[22]

لقد أثارت هذه القصيدة زمن نشرها حفيظة كثير من الناقمين على عبد الحميد وسياسته وحتّى الشّاب مارون عبّود الذي كان شديد الإعجاب بشعر الأمير اضطرّ إلى أن يكتب عنه:

---

[21] شكيب أرسلان . – الديوان، ص 103

[22] شكيب أرسلان . – الديوان، ص 103

« وأوّل مرّة سمعته فيها ينشد كان عام إعلان الدستور العثمانيّ سنة 1908، بيد أنه لم يعنف ولم يلم ولم يهاجم مثلنا. عدّ الدستور منّة من جلالة السلطان وأوصى بالتعلّق بالعرش فلم ترق قصيدته للمتطرّفين منّا »[23]

لم ترق هذه القصيدة « للمتطرّفين» لأن أرسلان قد نزّل فيها عبد الحميد (« مولانا الخليفة ظلّه ») منزلة الله القديم ونزّل فيها المجتمع (بكم ضنّ إشفاقا) منزلة الطبيعة المحدثة والمنفعلة فهل يكون شكيب أرسلان قد ذهب هذا المذهب في التفكير لمجرّد أنه كان يخدم « عائلته وعشيرته » ؟ إنّنا لا نعتقد أن هذا التفسير هو تفسير كاف شاف بدليل ما كتب مارون عبود نفسه عن « مزاج » الأمير :

« لم يمرّ حدث في الشرق إلاّ تناولته قريحته بما حضر، فشارك في كلّ معضلة بقلمه ورأيه ولسانه. لم يمدح غير العظام، وقلّما قال شعرا في غير الحوادث الجسام» [24] فالأمير يبدو وكأنه، لتضخّم شعوره بالذات، يفيض على طائفته الجبليّة الصغيرة و المهمّشة في الجبل اللبنانيّ لأنّه لم يكن ينظر إلى الحياة نظرة أساسها العقل وما يقود إليه من إحساس حادّ بالنسبيّة وإنّما كان ينظر إليها ويقيسها بمقياس النفس المتعالية على الجسد والمجتمع والطبيعة و« الظروف الموضوعيّة». وتدلّ بعض الأخبار المتعلّقة بالأمير والتي يمكن أن يدخلهاالبعض، ولسنا منهم، في باب الطرائف على ميل الأمير إلى التشكيك في العقلانيّة العمليّة الحديثة وإلى الميل إلى الميتابسيكولوجيا :

« وقع أمامي من خوارق أعمال الشيخ علي العمري (يقصد العمري الطرابلسي) أمران أوّلهما إلى الآن لم أفهم سرّه وهو أن الشيخ كان يستدعي أحد الحاضرين أيّا كان ويقول له ليقطع ورقة من عنده فإذا قطعها أخذها الشيخ من يده وتفل عليها وقال : أدن منّي فيدنو منه فيمسح بها عيني ذلك الرجل فلا تمضي لحظة حتى يشعر هذا كأنه قد وضع البارود في عينيه وتنهمر منهما الدموع كالماء الجاري ويبقى على هذه الحالة دقيقتين أو ثلاثا ثم تعود عيناه إلى حالهما المعتادة. وقد فعل الشيخ ذلك مع أناس كثيرين أمامي وكلّهم حصل لهم ذلك. وكنت ممّن أجرى لهم الشيخ هذه العمليّة وشعرت بما شعر به غيري حتى أنني في البداية خفت على عيوني (كذا!) فحدّثت بذلك نجيب سرسق من وجهاء المسيحيين (يقصد الأرثوذوكس) في بيروت فقال لي قم بنا لنزور هذا الشيخ. وكان

---

[23] مارون عبود . – رواد النهضة الحديثة . – بيروت، 1952 . – ص12

[24] مارون عبود .– المرجع السابق، الصفحة نفسها.

مراده أن يختبر ذلك بنفسه. فلما ذهبنا شعر الشيخ فيما يظهر أن هذا الرجل يريد أن يختبره فأجرى هذا العمل لعدّة أشخاص أمامه ومنهم الدكتور عبد الرحمن الأنسي البيروتي وجرّبت أنا ذلك مرّة ثانية فحصل لي كما حصل في المرّة الأولى ومما أتذكّره أنه لّما كان الدكتور الأنسي يمسح عينيه بعد فيض دموعهما قلت له : يا دكتور ! أين العلم من هذا ؟ فقال لي : هذا فوق العلم ثمّ دعا الشيخ نجيب سرسق[25] ليأتيه بورقة و يتفل له عليها ويمسح بها عينيه فاعتذر نجيب وتوقّف كأنه خاف على عينيه. أما الأمر الثاني...»[26]

من وجهة نظر هذه الدراسة توجد علاقة وثيقة بين تفكير شكيب أرسلان الخرافي الذي نزل في هذه « الطرفة » الخوارق للعادة منزلة رفيعة («أين العلم من هذا ؟») وتفكير شكيب أرسلان السياسي الذي كان يحيط الخليفة بهالة[27] شحب إزاءها المجتمع شحوب العلم التجريبي والطب إزاء « العرافة » وإذا كان الدكتور عبد الرحمن الأنسي نفسه قد زكى تفكير شكيب أرسلان فذلك مرده إلى أنه يمكن أن يتجاور عند بعض الناس التكوين العلمي الحديث والذهنية الخرافية مما يطرح قضايا لا نهتم بها هنا.

إن عبارة « أين العلم من هذا ؟ » تدل، عند شكيب أرسلان على أنه يعتبر النفس، لاالقوى المادية أو الاجتماعية، وحتى العقل، هي محرك التاريخ : ومن هنا كان تغنيه بالفرد «المريد» والخلاق بنى عليه تفسيره للتاريخ العربي وبنى عليه إجابته عن السؤال : لماذا تخلف المسلمون ؟ فخالف ما كان يذهب إليه التياران العثمانيان، الائتلافي والاتحادي وبقية التيارات النابذة وخاصة منها التيار العروبي الإسلامي ممثلا في محمد عبده والكواكبي ومحمد رشيد رضا وجماعة العربية الفتاة التي سيندد بمؤتمرها في باريس سنة 1913 أشد تنديد. نقول خاصة لأن التيار العروبي الإسلامي يشترك مع إسلامية شكيب أرسلان في القول بالإسلام ويختلف معها في حصر الإسلام القويم في العرب ومن ثم فهو ينفي شرعية حكم عبد الحميد ولذلك حرص شكيب أرسلان على بيان تهافت ما تذهب إليه العروبية الإسلامية من ادعاء احتكارها للأصل العربي ومن ادعائها أن سبب انحطاط العرب كان نتيجة اختلاط الدم العربي بدماء تركية وفارسية وبربرية مؤكدا على أن سبب هذا الانحطاط نفسي أخلاقي لا جسدي عرقي. وقد عمد لبيان ذلك ومنذ البداية إلى التأكيد على أصله

---

25 الشيخ عند الشوام لايقترن بمعنى ديني

26 شكيب أرسلان . – السيد رشيد رضا، ص56

27 رأينا عند الحديث عن عبد الحميد أنه كان يلجأ إلى «العرافة» وإلى الشيوخ في «تطبيب» محظياته.

العربيّ القحطانيّ السابق للإسلام حتى لا ينسب تعصّبه لدولة آل عثمان إلى أصوله غير العربيّة أو إلى انتمائه إلى الطائفة الدرزيّة التي لم تظهر إلاّ في القرن الحادي عشر الميلادي فذكر شجرة أنسابه التي ترقى إلى المناذرة والتي تجلّت فيها « السجايا العربيّة القديمة في تنّوخيتها و منذريتها بحيث فاقت في العشيرة وغنمت مفاخر بني معروف منذ حلّت لبنان »[28] ثمّ توسّع بعد ذلك في بيان محاسن الحفاظ علىالأنساب وضرورة توارثها مبتدئا ببيان كيفية تكوين «أهل البيوتات» فإذا نحن بإزاء شرح لا دخل كبيرًا للدين فيه (بما أن العروبيين الإسلاميّين ينتسبون إلىالظواهر من ذريّة النبي ويعادون الدروز لـ « درزيتهم») :

« من المعلوم أن أصل البيوت الشريفة هو أن يبرع أحد الناس على أقرانه، ويبذّ أبناء زمانه بطبيعة ممتازة في نفسه قد تكون أسبابهاالنفسيّة مجهولة، وإنّما تظهر آثارها في أفعاله فيمتاز بين قومه وتحصل له رئاسة وسؤدد، ويشيع ذكره ويرتفع شأنه، وتتمنّى الحوامل أن تلد مثله وهذا ما يقال له المجد الطريف. وبعد ذلك إذا أعقب نسلا اجتهد نسله أن يقتدوا به بقدر الإمكان حتى يمتازوا بالأخلاق التي امتاز بها أبوهم، ويحوزوا مثلما حازه من الشرف والسؤدد وتعب رهطهم في تقوية هذه الروح فيهم طمعا في استبقاء هذه الغرائز التي أورثهم إياها سلفهم، وهي التي تغريهم بالفضائل، وتبعدهم عن الرذائل، وترتفع بهم عن سفاسف الأمور، ويقال لها المجد التليد : ولهذا كان من العادة أنه إذا أقدم أحد أبناء البيوتات على عمل خسيس كان أوّل ما يقرعه به الناس، ويهيبون به إلى التوبة منه، أن يقولوا له : أفلست أنت إبن فلان ؟ أو من آل فلان : أيجمل بك أن تفعل ما هو كذا وكذا !!! فماذا تركت للسوقة والطغام؟ و أشباه هذه الأقوال التي تدلّ دلالة واضحة على الأصالة مفروض فيها أن تقترن بالنبالة، وبعبارة أخرى أن الأصيل في نسبه ينبغي أن يكون فاضلا في عمله، بارعا بأدبه. وما جاء على خلاف هذه القاعدة فيعدّ شاذًا »[29]

إنّ العروبيين الإسلاميّين والإسلاميّين يؤمنون جميعا بالثنائية «أهل البيوتات» / « السوقة والطغام» ولكن الأوائل يركّزون علىالأصل العربيّ والمسلم السنّي أمّا شكيب أرسلان فهو يوسّع مفهوم الأصل إلى« الأصالة» التي لا يعتبرها حكرا على دعاة مذهب من المذاهب أو قوم من الأقوام ويوّسعها زمنيًا فإذا شرطها الأساسيّ أن يوافق المجد التليد (القديم) المجد الطريف (الحاضر). وبهذا الشرط الأخير يتمكّن من إجلاء شرط الجنس الهام عند العروبيين

[28] شكيب أرسلان . – بنو معروف، أهل العروبة و الاسلام . – ص 10

[29] شكيب أرسلان . – بنو معروف . – ص 43

الإسلاميّين وإقرار شرط مقياس آخر : النفس والأخلاق والإرادة وهذا العامل النفسيّ هو عند شكيب أرسلان، محرّك الأمم بل محرّك التاريخ. لقد رأيناه في الشاهد المتقدّم يرجع أصل نشأة «البيوتات الشريفة » و « النبيلة » إلى فرد سكنته « طبيعة ممتازة في نفسه قد تكون أسبابها النفسيّة مجهولة ». هذه الطبيعية الممتازة لا يمكن إلاّ أن تكون « شريفة». وهي الوحيدة التي تبّرر شرعيّة الحكم عند الفرد المؤسّس (مثال ذلك عثمان مؤسّس الدولة العثمانيّة) وعند من ورثوا هذه الطبيعة (مثال عبد الحميد)أمّا المجتمع (السوقة والطغام) فعليه أن تكتفي فيه «الحوامل (بأمل أن) تلد مثله». إن المجتمع يجب أن يحكم بالأخلاق (أخلاق النبلاء والشرفاء) ومتى كثر عدد الذين تطبّعوا بإخلاق «البيوتات الشريفة» ارتقت الأمة :

« متى كثرت الفضائل في المجتمع ترقّت الأمّة وعرّجت في سلّم النجاح وأصبحت أمّة عزيزة غالبة، لأن الأخلاق الفاضلة هي الأساس الذي ينبني عليه كيان الأمم» [30].

عالم شكيب أرسلان عالم مغلق تحدّد فيه كل شيء. وكيان الأمّة لايكون إلا على شكل هرميّ رأسه الضيق « أهل البيوتات » وقاعدته «السوقة والطغام». كما أن العلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في هذاالكيان يجب أن تحدّدها الأخلاق لا المطالب الماديّة إذ لاقيمة لهذه مقارنة بالمطلب الأخلاقيّ بل إن «البيوتات الحاكمة» لا يجب أن يفهم دورها انطلاقا من نظرة مادية شدياقية تعبّر عن شكّها في نوايا الحاكمين بالبيت :

وسبّوا لنا الدنيا وهم يرضعونها ... أفاويق حتى ما تدّر لنا ثغل

كما أن حرص «البيوتات الحاكمة » على نقاوة أصلها ليس نابعا من غرض « طبقيّ» بل من أسباب أخلاقيّة : «لو نظرنا إلى السبب في حفظ النسب لا نجده منحصرا في معرفة التاريخ ولا في الامتيازات الماديّة التي يحوزها أصحاب النسب في العادة، ولكنّ هناك غرضا آخر أعلى من ذا وذا، وهو توارث الأخلاق التي تهتف بالفضائل، والأفعال المجيدة وتزكّي الأنفس» [31]

وما ينطبق على الاختلاط بين الطبقات في مجتمع ما ينطبق على اختلاط الأمم بعضها ببعض إذا الاختلاط والاندماج يقودان حتما إلى فقد «الأصالة». ويقدّم شكيب أرسلان دليلا يقول عنه إنّه علميّ على ما يذهب إليه « أفلا ترى كيف ثار الألمان (...) وأوجدوا

---

[30] شكيب أرسلان . – بنو معروف، ص 43

[31] شكيب أرسلان . – المصدر السابق، الصفحة نفسها

قضيّة النسب «الآري» ومنعوا بجميع الوسائل اختلاط «الساميّ» مع «الآريّ» بالمصاهرات حفظا للنسب الذي ينتمون إليه، والذي لا يرون لهم رقيّا إلاّ به وضمن خصائصه. وما فعلوا ذلك إلاّ بناء على نظريّات علميّة ثابتة، وهم إن كانوا غلوا في هذا الأمر إلى حدّ أوجب انتقاد سائر الأمم لهم فلا يمكن أن يقال إن قاعدتهم هذه غير راجعة إلى أصل صحيح»[32] خلاصة القول عند شكيب أرسلان هي أن محور المسألة الاجتماعيّة هو « الفضائل الاجتماعيّة التي يتنافس بها ويتمكّن المصلحون لحكوماتهم وأوطانهم من ترقية أقوامهم بالبحث في سلائلهم والاعتناء بحفظ أصالتها ومنع اختلاطها بغيرها ممّا يشوب نقاوتها»[33]

لا شكّ أن القاريء أحسّ وهو يقرأ ما سبق أن شكيب أرسلان لم يفعل أكثر من دعم مذهب خصومه العروبيين الإسلاميين بتأكيده على ضرورة التشبّث بالأصل العربيّ والإسلام العربيّ ولكنّنا سنرى أن غايته من ذلك تختلف عن غاية هؤلاء : فهو بعد أن بيّن أصله القحطاني وعدّد محاسن « الاعتناء بحفظ أصالة الأنساب» تساءل: إذا كان هذا يصحّ في حالة الأمم التي لها خصائص مميّزة (أعطى مثالين على ذلك الأنجليز واليهود) فهل يكون التشبّت بالأنساب خيرا على العرب؟ ولقد أجاب عن هذا السؤال بلا قاطعة. فظهر بذلك اختلافه عن العروبيين الإسلاميّين إذ في حين تعوّد هؤلاء على أن يفسّروا التاريخ استنادا إلى مفاهيم جنسيّة مقتدين في ذلك بمحمد عبده: « ظنّ خليفة أن الجيش العربيّ يكون عونا لخليفة علويّ لأنّ العلويّين كانوا ألصق ببيت النبيّ صلى الله عليه وسلّم فأراد أن يتّخذ له جيشا أجنبيّا من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظنّ أنه يستعبدها ويصطنعها بأحسانه. هناك استعجم الإسلام وانقلب أعجميّا»[34] انقاد شكيب أرسلان، نتيجة اعتبار العامل النفسي - الأخلاقي محرّكا للتاريخ إلى تفسير انحطاط العرب بـ « طبيعة الانقسام» فيهم مبرّئا الأجناس الأخرى المسلمة من مسؤوليّة الحطّ من الحضارة العربيّة المسلمة :

«لقد أجمع المؤرّخون واتفق علماء الاجتماع أن سبب سقوط سلطنة العرب هو طبيعة هذه الأمّة في الانقسام والانفراد وغرامها في منافسة بعضها بعضا ولولا آفة الانقسام هذه لكان التمسّك بالأنساب هو من الفضائل الاجتماعيّة التي يتنافس بها، ويتمكّن المصلحون لحكوماتهم وأوطانهم من ترقية أقوامهم بالبحث عن سلائلهم والاعتناء بحفظ أصالتها، ومنع

---

[32] شكيب أرسلان . - بنو معروف . ص43

[33] شكيب أرسلان. - المصدر السابق، ص 42

[34] فرح أنطون . - ابن رشد وفلسفته ، ص 277

اختلاطـها بغيرهـا ممّـا يشـوب نقاوتـها »[35] فـالعرب «لبثـوا وهـم المسـيطرون في الأرض لا يضارعهم مضارع ولا يغالبهم مغالب مدّة ثلاثة قرون أو أربعة ثمّ أخذوا بالانحطـاط وجعلـت ظلالهم تتقلّص عن البلدان التي كانوا غلبوا عليها شيئا فشـيئا وذلـك بفتـور الهمّـة ودبيـب الفساد إلى الأخلاق ونبذ عزائم الدين واتباع شهوات النفس. وأشدّ ما ابتلوا به التنافس علـى الإمارات والرئاسات ولاسيما بين القيسيّة واليمانيّـة ممـا لـولاه لدانـت لهـم القـارّة الأوربيّـة بأجمعها وكانت الآن عربيّة كما هو المغرب»[36]

ولقد قادته فكرة « الطبيعة الثابتة » إلى أن يبحث في تاريخ العـرب قبـل امتزاجـهم بالأجناس الأخرى عن أمثلة على هذا الانقسام تقنع القارئ :

و«كلّ من العرب مفتخر بنسبه، مستمسك بأصله، فـإذا كـان عدنانيّـا لم يـرض أن يكون قحطانيّا وإذا كان قحطانيّا ساءه أن ينتسب إلى عدنان قال الشاعر

وما قحطان لي بأب وأمّ ... ولا تصطادني شبه الضلال

وليس إليهم نسبي ولكن ... معدّيا وجدت أبي وخالي»[37]

واختار شكيب أرسلان الدولة الأموية الـتي اشتهرت بـ « التسامح» مثالا علـى تغلغل الروح القبليّة في الحياة السياسيّة .

« ومن الأمثال التي تدلّك على غلّوهم في هذا الباب أن جرير بن عطيّة الشاعر وكان من تميم، قال في إحدى مفاخراته للأخطل التغلبي :

إنّ الذي حرم المكـارم تغـلبـا ... جعل النبـوّة والخـلافـة فينـا

مضر أبي وأبو الملوك جميعـهم ... فاعـلم فـليس أبـوكـم كأبيـنا

هذا ابن عمّي في دمشق خليفـة ... لو شئت سـاقـكم إليّ قطـينا

فلمّا بلغ ذلك عبد الملك بـن مـروان الخليفـة الأمـوّي ضحـك وقـال : مـا زاد ابـن الفاعلة على أن جعلني شرطيّا عنده !! ثمّ قال وقد نبض فيه عرق العصبيّة لمضـر : أمـا والله لو شاء لسقتهم إليه»[38]

---

[35] شكيب أرسلان . – بنو معروف ...ص42

[36] شكيب أرسلان . – لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم . – بيروت، 1969، ص 129 ونحن قد فضّلنا كتابة اليمانية بإضافة الألف بين الميم والنون قياسا إلى شكيب أرسلان.

[37] شكيب أرسلان . – بنو معروف..ص41

[38] شكيب أرسلان . – المصدر السابق، ص 42

روح الانقسام هذه واكبت عرب الجزيرة والشوام حتى القرن العشرين وكان أهمّ شكل اتّخذته هو الصراع بين القيسيّة واليمانيّة [39]. وإذا كان هذا شأن العرب قديما وحديثا فيما يتّصل بعلاقاتهم ببعضهم البعض فما هو المصير الذي ينتظرهم إذا أخذوا بالعروبيّة الإسلاميّة التي أضافت إلى التقسيم العربيّ العرقيّ تقسيما طائفيّا على أساس من التفرقة بين السنة والشيعة فاعتبرت النصيريين والدروز (الذين ينتمي إليهم شكيب أرسلان) مثلا من أهل الأهواء وكتب محمد عبده عنهم :

« يوجد في (بلاد الشام) طائفتان تعدّ إحداهما بالآلاف وتزعم كلّ منهما أن لها نسبة إلى الإسلام وهي تعتقد بما لا ينطبق على أصل من أصوله حتى أصل التوحيد والتنزيه عن الحلول ولا تقول بفرض من فروضه المعلومة منه بالضرورة وأجمع فقهاء الأمة على أنهما من قبيل المرتدين والزنادقة لا تؤكل ذبائح أفرادهما ولا يباح لهم أن يتزوجوا من المسلمات (يقصد السنيات) وإنما اختلفوا في قبول توبة من تاب منهم ومن العلماء من قال لا تقبل توبته » [40].

إن ظاهرة الانقسام بل الإيغال في مسار التفتت بتشجيع من القوى العظمى هي التي دعت شكيب أرسلان إلى أن ينفي عن عامل الجنس، في حالة العرب، صفة العامل الموحد على شدة تعلق الأمير بصفاء الجنس وبما أنه لا يتمكن من النفاذ إلى الأسباب الأكثر عمقا في تفسير الظواهر الاجتماعية (مثل العوامل الاقتصادية والتطور العلمي والتقني والفلسفي) فقد ذهبت به المقارنة بين العرب من ناحية والبريطانيين واليهود من ناحية ثانية إلى استنتاجات سطحية إذ فسر « سيادة الأمة الإنجليزية » بـ « بالأخلاق » شأنها في ذلك شأن اليهود مما سنرى أن هرتزل نفسه ينفيه.

كتب في رد عظمة بريطانيا إلى طبيعة ثابتة في أهلها هي طبيعة الالتحام :

---

[39] لقد كان الصراع القيسي اليماني في فلسطين مثلا هو الصراع الغالب، قبل الحكم البريطاني، على الريف الفلسطيني أي على 70% من مجموع السكان العرب «كانت القرية تمثل أكبر الوحدات الاجتماعية في الريف الفلسطيني وبما أنها تتكون من مجموعة عائلات كبيرة بعضها (قيسي) والبعض الآخر (يمني) فكثيرا ما كانت تنقسم على بعضها في حالة نشوب خلاف بين أفرادها» (ابراهيم رضوان الجندي – سياسة الانتداب البريطانية الاقتصادية في فلسطين 1922 – 1939 .– عمان، 1986 .– ص 50) فإذا أضفنا إلى هذا الصراع الصراع العربي – الشركسي (عائلة النشاشيبي مثلا) حصلنا على فكرة عن الثغرات التي سهلت تحقيق المشروع الصهيوني.

[40] فرح أنطون . – إبن رشد وفلسفته . – بيروت، 1988 – ص 217

« يقولون لماذا سادت الأمّة الأنكليزية هذه السيادة كلّها في العالم ؟ نجيبهم أنّها سادت بالأخلاق والمبادئ الوطنيّة العالية. حدّثني رجل ثقة أنه يعرف أنكليزيّا ذا منصب في الشرق كان يأمر خادمه أن يشتري له الحوائج اللازمة لبيته يوميّا من دكّان رجل أنكليزي في البلدة التي هم فيها. فجاءه الخادم مرّة بجدول حساب وفرّ به 20 جنيها في شهر. فسأله الأنكليزي : كيف أمكنك هذا التوفير ؟ فقال الخادم : تركنا دكان الأنكليزي الذي كنّا نشتري منه وصرنا نشتري من دكّان أحد الأهالي من العرب فقال له الأنكليزيّ : ارجع إلى دكان الأنكليزيّ الذي كنّا نشتري منه. فقال الخادم : أو لو كان ذلك يستلزم إنفاق 20 جنيها زيادة ؟ قال الأنكليزيّ : ولو كان ذلك يستلزم إنفاق 20 جنيها زيادة. وسمعت أن كثيرا من الأنكليز الذين في الأقطار لا يشترون شيئا ذا قيمة إلاّ من بلادهم ويرسلون إلى لندرة مالهم في الخارج (...) أفنقيس هذا بأعمال المسلمين الذين مهما أوصيتهم بالشراء من أبناء جلدتهم أو أوطانهم وعلموا أنهم يقدرون أن يوفّروا في السلعة الواحدة نصف قرش إذا أخذوها من الإفرنجي تركوا ابن جلدتهم أو ملّتهم ورجّحوا الإفرنجي؟»[41] وإذا كان شكيب أرسلان قد فسّر هيمنة الأنكليز بتعصّبهم لبعضهم البعض فمن السهل على المرء أن يتكهّن بموقفه من اليهود الذين قامت فلسفتهم الصهيونيّة على رفض الاندماج في الأمم الأخرى :

« وهؤلاء اليهود مهما ننكر عليهم من الفضائل فلا نقدر أن نكر عليهم المقدرة والذكاء والحس العمليّ والجدّ الهائل لا يزالون يفخرون بثورات وجدت منذ آلاف السنين(...) ولماذا نرى أعظم شبّان اليهود رقيّا عصريّا يجاهدون في إحياء اللغة العبريّة التي لا يعرف مبدأ تاريخها لتوغّلها في القدم (...)؟»[42]

انّ سبب نجاح كلّ من بريطانيا واليهود هو « روح التلاحم» ومثل هذه الروح لايساويها، في تفسير حركة التاريخ شيء إذ « ليست الدبّابات والطيّارات والرشّاشات هي التي تبعث العزائم وتوقد نيران الحميّة في صفوف البشر، بل الحميّة والعزيمة والنجدة هي التي تأتي بالطيارات والدبّابات والقنابر (يعني القنابل)وما هذه إلاّ مواد صمّاء لا فرق بينها وبين أي حجر، فالمادّة لا تقدر أن تعمل شيئا من نفسها، وإنما الذي يعمل هو الروح»[43].

---

41 شكيب أرسلان . – لماذا تأخرّ المسلمون ولماذاتقدّم غيرهم . – ص 48

42 شكيب أرسلان . – المصدر السابق . – ص 102

43 شكيب أرسلان . – لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم . – صص 77-78

إن تفكير الأمير لا يقول، إذن، بغير الطبائع الثابتة، هذه الطبائع إمّا أن تكون في حالة توهّج وعند ذلك يكون الرقيّ وإمّا أن تكون في حالة خمود وعند ذلك يكون الانحطاط. هذا التوهّج مرادف عنده للتماسك والحماسة والعزيمة والتضحية أي لكلّ هذه السمات النفسيّة التي يعدّ كلّ ما هو مادّي تابعا لها ولذلك يمكن أن نعدّ تفكيره مناقضا مناقضة تامة لتفكير الشدياق مثلا.

إنّ الموت نفسه قد يعبّر، عند الأمير، عن حالة التوهجّ كما قد يعبّر عن حالة الخمود:

« إن الموت موتان: أحدهما الموت لأجل الحياة وهو الذي حثّ عليه القرآن الكريم (...) وهو الموت الذي يموته الإفرنسيّ لأجل حياة فرنسة والألمانيّ لأجل حياة ألمانية والأنكليزيّ في سبيل حياة بريطانيا العظمى (...) وأمّا الموت الثاني فهو الموت لأجل استمرار الموت، وهو الذي يموته المسلمون في خدمة الدول التي استولت على بلادهم وذلك أنهم يموتون حتى ينصروها على أعدائها»[44].

يبدو من كلّ ما تقدّم هذا النقد الشديد والمبطّن في الآن نفسه للعروبيّة الإسلاميّة فهي في نظره :

أوّلا: فاقدة، طبيعة، لروح الوحدة.

ثانيا : تعمّق الانقسام العرقيّ عند العرب بإضافة دعوة إلى الانقسام السنّي الشيعيّ.

ثالثا: تدعو، وهي غير القادرة ـ لطبيعتها ـ على التوحّد، إلى الانفصال عن الخلافة، ملاذ العرب الأخير، والقوّة الوحيدة التي يمكنها، على ضعفها، أن تقيهم من مطامع القوى العظمى.

ولذلك أعتبر شكيب أرسلان المشروع العروبيّ الإسلاميّ «كيدا» للعرب والأتراك جميعا (الطويل)

وكيد على الأتراك قيل مصوّب ... ولكن لصيد الأمتين حبائله
فليست بغير الاتحاد وسيلة ... ينال لديها العزّ من هو آمله
سيعلم قومي أنّني لا أغشّهم ... ومهما استطال الليل فالصبح واصله[45]

---

[44] شكيب أرسلان.– المصدر السابق . – ص 56

[45] مارون عبّود . – روّاد النهضة الحديثة . – بيروت، 1952 . – ص 112

خلاصة كل ما تقدّم أن الإسلاميّة ممثّلة في الأمير شكيب أرسلان لم تكن تختلف عن العروبيّة الإسلاميّة في النظرة إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثم إلى علاقة الدولة بالمجتمع إذ النظرتان تذيبان المجتمع في الدولة قياسا إلى حريّة الله في تشكيل الطبيعة ولكنّ ما تختلفان فيه هو إلحاح العروبيّة الإسلاميّة على أن لاشرعية إلاّ لـ « دولة الإسلام العربيّة» ممّا يحوّلها إلى قوّة نابذة متعاطفة مع كل حركات التمرّد على السلطنة في الكويت ونجد والحجاز وإلحاح الإسلاميّة على ضرورة الحفاظ على وحدة الخلافة ممّا يحوّلها إلى قوّة مناصرة لعبد الحميد في البداية وللعثمانيين الاتحاديين بعد ذلك ومعادية لكل القوى النابذة ومنها العروبيّة الإسلاميّة[46] وهذا هو ما ينير كلام شكيب أرسلان ومواقفه حتى نهاية العقد الثاني من القرن العشرين التي تقف عندها هذه الدراسة :

« إنّ سقوط أهميّة الدولة لا تنحصر ضرورة في الترك وحدهم بل يتناول جميع المسلمين لأن الأوربيين مهما اجتهدنا ومهما حاولنا التّظاهر بالقوميّة لا يعرفون المسلمين إلاّ أمّة واحدة إذا سقط بعضهم رأيت الأوربيين احتقروا الجميع »[47].

كيف نوفّق الآن بين ما أورده سعود المولى من أن تفكير الأمير وممارسته أملتهما عليه « سياسته العائليّة والعشائريّة » ممّا قد يوحي بازدواجيّة الأمير الدرزي نظرا إلى ما عرف عن الدروز من أخذ بـ « التقيّة» وما حاولنا نحن أن نبينّه من خلوص نيّة الأمير ؟

لا يوجد في نظرنا تناقض بين الرأيين فالأمير كان طيلة حياته يقيض على طائفته الصغيرة وكان مسكونا بالماكرو- سياسة يضيق بالكيانات القوميّة الصغيرة خاصة أن تكوينه التقليديّ كان يحول دون اعتبار الظروف الماديّة والموضوعيّة التي تقسّم العالم العربيّ والإسلاميّ وهو لم يخش حتى عندما تمرّد الجيش الثالث على عبد الحميد أن ينظم موصيا بالتروّي داعيا إلى الحفاظ على الخلافة :

ألا يا بني عثمان حسبكم بشرى	لقد جاء ربّ العرش بالنعمة الكبرى
وقد فزتم ذا اليوم بالغاية التي	عليها رجال قد قضوا دونكم قهرا
وكم قد أسأتم من ظنون وقلتم	مضينا وبعض الظنّ يحتقب الوزرا
ولا عذر في التقصير بعد الذي جرى	فما فات فرض الصوم من شهد الشهرا

[46] نقتصر في هذا الفصل على الإشارة إلى موقف الإسلاميين من العروبيين الإسلاميين إذ من السهل تصوّر مواقفهم من القوى النابذة الأخرى مثل القوميّة اللبنانية أو القومية الصهيونية

[47] شكيب أرسلان. – سيرة ذاتية . – بيروت، ط1، 1969 . – ص 109

وفدّوا أمير الـمؤمـنين بأنفـــــس كفتها إلى عثمان نسبتها فخـــــرا
سيغدو لكم دور جــديد بـــــجوده وقبلا أياديه على هامكم تـــــترى
تلّقوا لنا العصر الجديد بحكـــمة فقد جاء عدوا في شبيبته الخضـــرا [48]

[48]) شكيب أرسلان . – الديوان، ص 103

الفصل الثاني

التوأمان المتناكران



استعان أعوان وزارة الداخليّة الحميديّة بالشرفاء العونيين على قتـل أحمـد مدحـت باشا في سجن الطائف سنة 1883 قتلة شنيعة :

« جعلوا إقامتهم من البداية في القلعة لكن مع الترفيه والاعتناء وكان لهم طاه خاص يصلح لهم طعامهم. لكن بعد أن مضـت علـى ذلـك مـدّة شـرعوا بـالتضييق عليـهم وأبـوا أن يطعموهم إلاّ من غذاء العسكر. وبعد عدّة سنوات من حبسهم بالقلعة وفي أيّـام الشـير عثمـان نوري باشا قرروا قتل مدحت (...) فدخل عليه مـلازم تركـي اسمـه إسمـاعيل قيـل لي يـوم كنت بالطائف (صيف سنة 1347) إنه لا يزال حيا يرزق وإنه مقيم بجدة، ولم يكن قتل هذا الضابط لمدحت خنقا كما كنا نسمع بل قبض على أنثييه واستلهما بقوة عصبه، فبرد مدحت في مكانه، ثم عادوا إلى الداماد فحاول أن يجاحش عن خيط رقبته، ولكنهم صرعوه وأزهقـوا روحه. ولم يستلما للموت بدون صراخ بل استغاثا بالجيران الذيـن بيوتـهم مجـاورة للقلعـة، فصاح النساء الذين في القلعة ووبخنهم ودعون عليهم واشـتدت الولولـة إلا أن ذلـك لم يمنـع قيام القتلة بإنفاذ الأمر. وأما خير الله أفندي، شيخ الإسلام، فلم يمسوه وبقـي في القلعـة إلى أن مات. وتزوج بالقعلة وولد أولادا وعاش طويلا. ودفن مدحت ومحمود الداماد بتربة الحبر ابن عباس (...) وقد جاء بعض الأتراك بعد إعلان الدستور العثمـاني وبحثـوا عنـهما وبنـوا لهما قبرين حيث رجح الناس أنه وقع دفنهما »[1].

لقد كان لعملية الاغتيال التي نفذتها الدولة الحميدية الإسـلامية وقـع شـديد علـى بقايا العثمانيين الفتيان سواء كانوا فاضليين أو مدحتيين إذ دلت فيمـا يتعلـق بسياسـة عبـد الحميد الداخلية أولا على ما يمكن أن تصل إليه هذه السياسة في تعاملها مع رموز المعارضـة وثانيا على إصرار هذه السياسة على تدمير جيل أحمد مدحت باشا بل جيل نامق كمال. أما فيما يتعلق بسياسة عبد الحميد الخارجية فقد دلت على تحول حميدي نهائي نحـو ألمانيـا لما عرف عن بريطانيا من دفاع عـن مدحـت باشـاومن سـعي إلى منـع امتحانـه قبـل نهايـة السبعينات.

---

[1] شكيب أرسلان .– الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج الى أقدس مطاف (الرحلةالحجازية).– القاهرة، 1350، ص 282

هذا الوضع أدّى إلى ظهور جيل جديد معارض لسياسة عبد الحميد الإسلاميّة سيعرف باسم «جماعة الاتحاد والترقّي» ولد أشهر ممثّليه في خمسينات القرن التاسع عشر وستيناته ويمكن أن نعدّ منهم "التركيّ" أحمد رضا والكردي عبد الله جودت[2] والماروني سليمان البستاني والأذربيجانيّ حسين زاده علي.[3]

إنّ السمة الأولى الجامعة بين هذه الأسماء هي أصولها العرقيّة وديانات النشأة المختلفة ممّا يذهب بكلّ الآراء التي تودّ أن ترى في مؤسّسي "جماعة الاتحاد والترقّي" جماعة «تركيّة» أمّا السمة الثانية فهي أخذها بنظرة حديثة إلى الله والطبيعة ومن ثمّ إلى العلاقات الاجتماعيّة. وتعتبر سنة 1889 سنة على غاية من الأهميّة في تاريخ هذه الجماعة إذ ستظهر هذه المعارضة الجديدة التي تنتمي إلى الطبقتين الوسطى والصغيرة في أكثر من موقع فيحوطها بعض قدماء "الجمعيّة العلميّة السوريّة" الذين فضّلوا، بعد حلّ البرلمان سنة 1877، الهجرة إلى أوربا، برعاية تامّة، نقصد منهم خاصّة المفكّر والسياسيّ الماروني المنشإ خليل غانم.[4]

كتب برنارد لويس عن الجيب الطلاّبيّ المعارض الذي نشأ سنة 1889 في أوساط كليّة الطبّ العثمانيّة في الآستانة :

« إن أوّل مجموعة منظّمة للمعارضة تكونت سنة 1889 أي كما لاحظ ذلك أحد المؤرّخين الأتراك، سنة مائويّة الثورة الفرنسيّة[5] وقد كان المؤسّسون أربعة طلاّب طبّ

---

[2] عبد الله جودت(1869-1932). انشأ جريدة "عثمانلي" (العثماني) في جنيف وشاركه زميله إسحق سيكوتي في تحريرها ثم جريدة "اجتهاد" في مصر وكانت تنشر مقالات بكلّ اللغات وجودت هو أحد كبار المتغرّبين" لا يكفّ يكن عن وصفه بـ"صديقي" مما يدلّ على أنه كان فاضليا صباحيا ائتلافيا(انظر دائرة المعارف الإسلاميّة 546/II-547).

[3] حسين زاده علي (1864 ـــ 1941) ولد في باكو حيث كان أبوه يشتغل في الثانوية تخرّج من سان بترسبورغ بدبلوم في الطب والتحق سنة 1889 .بمدرسة الطب العسكرية في اسطامبول ثم أصبح طبيبا رئيسا فأستاذًا في الطب عاد الى القوقاز سنة 1904 وعاد إلى اسطانبول سنة 1910 ونشط ضمن جماعة يوسف أقجورا ثم أصبح سنة 1913 أحد أعضاء لجنة الاتحاد والترقّي F. Georgeon . - (Aux origines du nationalisme Turc. - Paris, 1980.- p30

[4] خليل غانم (1846- 1903) عضو مجلس النواب العثماني (1876)

[5] من أهمّ مآخذنا على برنارد لويس استماتته في كل أطروحته في البحث عن تواريخ،ولو تقريبيّة أو تستند إلى مجرّد روايات لا إجماع حولها، لربط تاريخ العثمانيين (أي الاتراك عنده) بأحداث أو تيارات ظهرت في أوربا (أي في فرنسا عنده). ولقد رأينا قبل الآن أنه، عند الحديث عن عثمانيي 1867، استند إلى رواية تقول إنه قد شوهد أحدهم وهو

اجتمعوا في ماي في حدائق مدرسة الطبّ العسكريّة (...) وهم إبراهيم تيمو الألباني وليد أوهريد ومحمّد رشيد الشركسي من القوقاز وعبد الله جودت الكردي من عربكير وإسحق سيكيتي الكردي من ديار بكر[6].ويضيف بعض الكتّاب اسما خامسا وهو حسين زاده علي، من باكو، في الإمبراطورية الروسيّة. وقد كبر التنظيم الجديد بانتداب منخرطين جدد من بين تلامذة المدارس العسكريّة البحريّة منها والطبيّة ومن بين تلامذة مؤسسات التعليم العالي الأخرى في العاصمة. وكما كان الأمر بالنسبة إلى سابقيهم من العثمانيين الجدد سنة 1865 فإنّ هؤلاء المتآمرين الجدد أسّسوا، على غرار الكربوناريين الإيطاليين، شعبا مرقّمة يعرف كذلك المنخرط في إحداها برقم يسند إليه. هكذا كان تيمو مثلا، وهو أوّل عضو في أوّل شعبة، يحمل الرقم 1/1 وبواسطة مكتب البريد الفرنسيّ في غلطة، كان المتآمرون على صلة بباريس التي تكوّن فيها في الأثناء أوّل تنظيم معارض للمنفيين»[7] إشارة منه واضحة إلى العثمانيين الفتيان في المنفى منذ السبعينات.

يتضمّن نصّ برنارد لويس فكرتين أساسيّتين أولاهما اعتبار سنة 1889 سنة نشأة المعارضة الجديدة المنظمة لسياسة عبد الحميد سواء في الآستانة (الأوساط الطالبيّة) أو باريس (أوساط المعارضة الأكبر سنّا والأكثر تجربة) وثانيتهما الإشارة الضمنيّة إلى التواصل بين حركة العثمانيين الجدد (1867) والحركة المعارضة الجديدة (1889).

ونحن نعتبر أن الذي قاده إلى أن يذهب هذا المذهب هو أوّلا حرصه الشديد على ردّ المعارضة العثمانيّة جميعها إلى مصادر فرنسيّة وثانيا حرصه كذلك على ردّ هذه المصادر الفرنسيّة نفسها إلى الشقّ الراديكالّي فيها ممثّلا في التراث اليعقوبي الذي سيتبنّاه الماسونيون الكربوناريون الإيطاليون. وقد يكون مردّ حرص برنارد لويس هذا إلى سعيه إلى إقامة فاصل عازل بين هذه المعارضة ذات الأصول البورجوازيّة الوسطى والصغيرة والمعارضة الائتلافيّة

يحمل إحدى كتابات الكاربوناريين، ليربط بين بعض مؤسّسي جماعة العثمانيين الفتيان وهذه الحركة الماسونيّة الثوريّة اللاتينيّة (بل الغاريبالديّة) وكل تاريخ الفاضليين ـ الصباحيين ـ الإئتلافيين إنما هو تاريخ معاد لهذا الاتجاه الجمهوري الراديكالي.

[6] لا يوجد، كما يمكن أن يلاحظ ذلك المرء بسهولة، "تركي" صاف واحد من بين مؤسّسي التيار الذي سيصبح فيما بعد التيار العثماني الاتحادي فحتّى أحمد رضا كانت أمّه "نمساويّة مجريّة"

[7] برنارد لويس . - الإسلام واللائيكيّة...ص 177

اللاحقة التي ستكون على مقاومتها لسياسة عبد الحميد بمثابة ردّ الفعل على « راديكاليّـة » المعارضة المتواضعة الأصول.

ونحن لا نعتقد أنّه يوجد مثل هذا الفاصل العازل بين الشقّين العثمانيين. وممّا يدلّ على صحة ما نذهب إليه من تهافت الرأي القائل بـ « أهمية معارضة طلاّب المدرسة العسكريّة البالغة » في الآستانة هو أن أحمد رضا الذي سيصبح رمزا للاتحاديين لم يكن عسكريّ التكوين وقد اختار سنة 1889 أن يهاجر إلى فرنسا وينشط فيها سياسيًا ضدّ عبد الحميد صحبة الماروني "خليل غانم" أحد قدماء الجمعيّة العلميّة السورية وزميل أبيه في البرلمان العثمانيّ الذي حلّه عبد الحميد سنة 1877 ولم يبق منه إلاّ على مجلس الأعيان. فلم لا تكون معارضة باريس ، على عكس ما يذهب إلى ذلك برنارد لويس، هي الأصل وتأسيس ناد طلاّبي سريّ معارض في الآستانة هو الفرع ؟[8] لقد كان خليل غانم أحد البرلمانيين العثمانيين الذين فضّلوا عند حلّ البرلمان الهجرة إلى فرنسا مثل زميله الدرزيّ الأمير أمين أرسلان[9] وزميله ضياء الدين الخالدي(1829–1906) فنشط الجماعة في المهجر في « كتابة المقالات في الصحف الأوربيّة وكانوا يحملون فيها على الاستبداد الحميديّ ويدعون إلى مناوأته »[10] ولكنّ أنشط هؤلاء الشوام كان خليل غانم. فلقد أصدر جريدة بالفرنسية في جنيف اسمها (الهلال) كما تولّى في باريس تحرير جريدة فرنسية اسمها (فرانس أنترناسيونال).

ما يهمّنا أساسا في خليل غانم هو هذه النزعة العثمانيّة الراسخة المعادية للقوى النابذة ومنها القومية اللبنانيّة واتجاهه العمليّ وميله مثل الشدياق إلى اعتبار فهم الماديّ والطبيعي والاقتصاديّ المفتاح الوحيد لحلّ القضايا الشائكة في السلطنة. ولذلك كان هذا

---

[8] وقع كثير من المؤرخين الشوام، عندما أرّخوا "للعربيّة الفتاة" و لم يعتبروها "ظلاًّ" للامركزيّة القاهرة، في متاهة مماثلة

[9] أنشأ في باريس جريدة "كشف النقاب" وألّف" حقوق الملل ومعاهدة الدول"، في اربعة أجزاء طبع الرابع منها في (هلال) جورجي زيدان سنة 1900

[10] عزة دوزة . — نشأة الحركة العربيّة الحديثة .- صيدا - بيروت، ط2، 1971، ص 144

العثمانيّ الاتحاديّ من أوائل من ألفوا وهم يشهدون إفلاس الخزينة العثمانيّة، في الاقتصاد السياسي"[11]

ولعلّ أفضل دليل على مكانة هذا العثماني الاتحاديّ النابذ لفكرة القوميات هو ما كتبه عنه العثمانيّ الفاضليّ، خصم العثمانيين الاتحاديين، وليّ الدين يكن :

"فأمّا غانم فهو أبو المقالات الرنّانة في جريدة "مشورت " الفرنساويّة وغيرها. جاهد جهاد لا وان ولا متخاذل واشتدّت وطأته على الظالمين فطلبوه بكلّ حيلة وحاربوه بكلّ شرّ فما فتنوا له لبًّا ولا زعزعوا له جأشا" [12].

فإذا كان هذا هو دور المارونيّ خليل غانم قبل تأسيس "مشورت" وبعدها فلم هذا الميل إلى نسبة كلّ شيء تقريبا إلى "التركيّ" أحمد رضا ؟

ولد أحمد رضا (1859 – 1930) في إسطانبول من عليّ رضا باي [13]الملّقب بـ "انجليز عليّ" ومن أمّ نمساويّة مجريّة وتلقّى تعليمه الثانويّ بمعهد "غلطة سراي" الفرنسيّ ثمّ درس الزراعة بفرنسا والتحق بباريس سنة 1889 وهو في سنّ الثلاثين لينضمّ إلى قوى المعارضة لحكم عبد الحميد : ولسوف يصبح عند إعادة العمل بالدستور أول رئيس للبرلمان العثمانيّ الجديد ولذلك يمكن عدّه من بين ورثة خطّ أحمد مدحت باشا، هذا السياسيّ "الإنسان" بالمعنى الهيجلي للكلمة الذي اعتبر العثمانيون الاتحاديون "قصّة اشتراكه في المؤامرات التي كان ضحيّتها السلطان عبد العزيز(...) خدمة وطنيّة الغاية منها بناء الدولة على أساس دستوريّ، ديمقراطيّ بعد أن أصيب تاريخ سلطنة آل عثمان بعار الاغتيالات(...) والدليل على ذلك هو ما قام به الأحرارا بعد انقلاب 1908 وخلع السلطان عبد الحميد، آخر سلاطين الحكم المطلق، من إحياء ذكرى مدحت باشا وتحيّة روحه والإشادة بفضله وتكنيته بأبي الدستور» [14].

---

[11] "الاقتصاد السياسي أو فنّ تدبير المترل" .- الإسكندرية، 1879 وقد كتب هشام شرابي في الموضوع = "وربّما كان الكتاب الأوّل عن الاقتصاد السياسي في اللغة العربيّة هو لخليل غانم" (المثقفون العرب و الغرب، بيروت، 1971، ص 90)

[12] وليّ الدين يكن . – المعلوم والمجهول، ص 65

[13] كان عضوا في برلمان 1877 ثمّ نفاه عبد الحميد إلى الجين حيث مات

[14] يوسف الحكيم .– سوريا في العهد العثماني، صص55-56

اجتهد برنارد لويس في بيان تطوّر الأفكار بين جيليّ مدحت باشا وأحمد رضا فكتب :

« مدّت النظريّات الأجنبيّة الجيل الجديد من جديد بالأسس النظريّة للنقد السياسيّ والاجتماعيّ وإذا كانت فرنسا مازالت هي المنبع الفكريّ الأساسيّ، فإنّ التأثير الغالب على تفكير الإصلاحيين والثوريين الترك لم يعد لأنوار القرن الثامن عشر وإنما تحوّل إلى علوم القرن التاسع عشر الاجتماعيّة فتنزّل أوغست كونت منزلة الصدارة إذ ألهمت سوسيولوجيته الوضعيّة أحمد رضا(...) وأثّرت تأثيرا عميقا في تطوّر الراديكاليّة اللائيكيّة في تركيا »[15].

ويضيف برنارد لويس فيما يتعلّق بمضمون "السوسيولوجيا الوضعيّة" وبانتشار "مشورت" في العاصمة العثمانيّة : "سنة 1895 ، بدأ أحمد رضا، بالاشتراك مع منفيين آخرين، ينشر جريدة نصف شهريّة هي "مشورت". هذا الاسم ذو الأصل العربي والذي يعني "الشورى " هو صدى للجدل القديم الذي كان يسعى إلى بناء الحكم على أساس من القرآن أمّا شعاره "انتظام وترقيّ" (نظام وتقدّم) فقد كان شعار الوضعيّة. ولاشكّ أن جماعة استنبول غيّروا، تأثّرا بهذه الوضعيّة، اسمهم "اتحاد ـ ي ـ عثماني"(الوحدة العثمانيّة) وتبنّوا اسم "اتحاد وترقّي " (اتحاد وتقدّم) ذلك أن "مشورت" التي كان يقع توريدها خلسة بطرق مكاتب البريد الأجنبيّة وبطرق أخرى بدأت تنتشر بأستنبول وهي إن ساهمت بذلك في تنمية عدد المنخرطين في الجميعة السريّة فقد جلبت إليها ضرورة أنظار السلطة »[16].

إنّ أطروحة برنارد لويس اختصّت بتركيا [17]ولذلك نلاحظ هذا التركيز المشطّ على "تركيا " وعلى "الترك " في زمن تقول عنه دراسات أكثر تجرّدا ونفاذا إنه كان خلوا من الشعور القوميّ التركيّ. [18]ولعلّ ذلك هو السبب الذي دفعه إلى التركيز على أحمد رضا من دون غيره من غير الأتراك وعلى هذه الوضعيّة التي لم تبدأ، في نظره بالانتشار، إلا بعد

---

15 برنارد لويس . – الإسلام واللائيكيّة ، ص 15

16 برنارد لويس . – الإسلام واللائيكية، ص177

17 عنوانها الكامل هو = الإسلام واللائيكية . – نشأة تركيا الحديثة.

18 كتب ف. جورجون = "عندما اندلعت ثورة تركيا الفتاة في تركيا في جويلية 1908 كان التيار الوطني فعلا غير موجود فلا صحيفة ولا جمعية تدافع عنه، ولا رجل سياسة أو أي حزب ينتسب إليه صراحة" F. Georgeon.- Aux Origines du nationalisme turc.- Paris, 1980, p 40

1895 عندما أسّس أحمد رضا، مع منفيين آخرين، المشورة نصف الشهريّة. ويكفي أن نعرف أن من بين هؤلاء "المنفيين الآخرين" كان يوجد خليل غانم الذي ينتمي إلى جيل ما قبل جيل أحمد رضا حتّى يتأكّد المرء أن ما ينسبه برنارد لويس إلى أحمد رضا إنما كان في حقيقة الأمر شائعا في البلقان وفي الشام بداية من ظهور "الساق على الساق" = نعثر عليه عند أديب إسحاق (مات 1885) وعند سليمان البستاني وغيرهما ولهذا فإن أهمية أحمد رضا لا تكمن، في نظرنا، في سبقه إلى الأخذ بالوضعيّة (وعن أي وضعيّة يتحدّث برنارد لويس وورثة أوغست كونت فرقتان متناكرتان) بقدر ما تكمن في الربط بين المدحتيّة من ناحية والعثمانيّة الاتحادية من ناحية ثانية أي في القول بضرورة المركزيّة في السياسة الداخليّة والقول بالوطنيّة السياسية والقول بالوطنيّة الاقتصاديّة، أي بهذه المقوّمات الثلاثة للنظرة العثمانيّة الاتحاديّة. لقد درس أحمد رضا في فرنسا وتأثر بـ "بيير لافيت" (1823-1903) أحد مشاهير الوضعيّين وخصم إميل ليترى (1801 - 1881) في الكونتيه. كان لافيت ينتمي إلى هؤلاء الوضعيين الكونتيّين الأرثوذوكس الذي يتبنّون جملة آثار أوغست كونت بما في ذلك "الطريقة الذاتية" و"دين الإنسانية" أما ليتري فقد بدأ خلافه مع أوغست كونت منذ 1851 لأسباب ايديولوجيّة خاصة إذ اختار كونت الانحياز إلى فكرة "النظام" التي جسّدها نابليون الثالث عندما قبر الجمهورية الثانية وأحلّ مكانها الإمبراطوريّة الثانية. وقد قرأ ليتري الكونتيّه قراءة ابتعدت بها عن أصولها الأولى ونظّر لذلك بداية من سبعينات القرن التاسع عشر فسادت هذه القراءة التي تفهم الوضعية على أنّها "نزعة موضوعيّة وعقلانيّة" ميّزت التفكير العلمي في القرن التاسع عشر، مهملة بذلك جوانب أساسيّة في الكونتية.

ويبدو أن أرثوذوكسيّة لافيت وصلت حدّ انتهاج نهج أستاذه، أوغست كونت، عندما اختار الانحياز إلى نابليون الثالث إذ انحاز لافيت بدوره إلى الجمهورية الثالثة (1871 1940) التي تقول بالبرلمانيّة والمركزيّة في آن واحد والمعادية للإكليروس. وهذا هو بالذات ما تبرزه مقاومة بعض من يعتبرون أنفسهم "أرثوذوكسيين "حقيقيين لهذا الأورثوذكسي "المزيف" :

« إن بيير لافيت يعتبر مسؤولا إلى حد كبير عن الأسطورة التي نسجت لفترة من الزمن حول اسم أستاذه الشهير إذ اعتبر لسنوات طوال المعبر الرسمي عن الوضعية وذلك رغم أنه كان يؤولها بطريقة فريدة حقا، خالطا بين الجمهورية والبرلمانية، مصرا على غض النظر عن مسألة الحرية الدينية، ومندفعا في التشهير بـ "خطر الإكليروس" ومكررا بإلحاح

سوف يلقي ظلالا قاتمة على ذكراه أن «غامبيتا وجول فيري» قد أسّسا عندنا النظ النهائيّ »[19].

إنّ خصوم لافيت ليسوا أقلّ لائكيّة منه ولكنّهم كانوا يرفضون هيمنة الدولة هيمنة كاملة على المجتمع وفرض التغيير عليه فرضا وبطريقة جذريّة وسريعة. فهذا (بومان) الذ رأينا مدى عداوته لـ"لافيت" يعرّف ما يجب أن تكون عليه الوضعيّة القديمة :

« إنّه ما كان يمكنني أن أكون هذا المعجب المتحمّس بأوغست كونت لو كنت أعتقد في خلود الكاثوليكيّة ولكنّني كذلك لا أعتقد أن نهايتها ستكون في مستقبل قريب جد ذلك أن الكاثوليكية إذا لم تعد كما كان شأنها في القرن الثالث عشر كافية لإشباع عطش ك الناس، فهي مازالت اليوم أكثر من غيرها من المعتقدات ملاءمة لطريقة أغلب النا في الإحساس. وفيها قوة روحية ليس بالإمكان القضاء عليها باستعمال وسائل القس القانونية » [20].

إن معاداة "الليتريين" للمركزية التي سيتبناها أحمد رضا تبدو إذن واضح ولا مبرر لهذه العداوة غير اعتبارهم أن هذه المركزية ارتبطت بالثورة الفرنسية التي أد دورها في فترة معينة لا بد من تجاوزها. هذا الموقف من المركزية (أي في نهاية الأمر م هيمنة السياسي) يمكن رده، في حقيقة الأمر إلى فترة سبقت فترة انتشار الوضعية الكونتية ؛ فرنسا والستيوارتية الميلية في بريطانيا خاصة وإلى سان ـ سيمون "Saint Simon" (1760 1825)، أحد كبار المعادين لهيمنة السياسي على الاجتماعي : والمجال الذي يظهر أكثر م غيره هيمنة السياسي في البلدان الديمقراطية هو مجال المناظرات البرلمانية التي لا بداية و نهاية لها ولذلك فإن المعرفة (أي علم الاجتماع) حسب سان سيمون « تتأسس فحسد عندما يصبح الهم المعرفي منصبا لا على الأنظمة السياسية وإنما على العلاقات الاجتماعية »[21] ويعطي سان– سيمون مثالا على تهافت السياسي ببيان أسباب الثور الفرنسية الحقيقية نفسها التي لم تكن، في نظره، نتيجة "الأفكار التنويرية" في القرن الثامن عشر وإنما كانت نتيجة التغيرات الداخلية في صلب المجتمع الإقطاعي :

---

[19] Antoine Baumann .- Le programme politique du positivisme . - Paris, 1904.- p.7 note 1

[20] أنطوان بومان . – البرنامج السياسي للوضعية . – باريس، ص 20

[21] Ansart . - la Sociologie de Saint-Simon.- Paris, 1970.-p.184

« لقد بيّن تحليل النظام الإقطاعيّ أنّ نظاما كهذا لا يحمل في ذاته أسباب انحلاله وضرورة تفكّكه : فطالما بقيت الظروف التي ولّدته قائمة وطالما اقتصرت الصناعة على أشغال الزراعة وبقيت المعارف ظرفيّة تمكّن النظام الإقطاعيّ من المحافظة على قوّتــه. ومـن الخطـإ المحض التفكير أنّه كان يمكن للوعي بالاضطهاد أو للحقد على الطغيــان أنّ يتكوّنـا في مثـل هذا النظام وأن يسببًا سقوطه. إن ضعف هذا النظام لا يمكن أن يتأتى إلاّ من تحـوّل داخلـيّ في ظـروف بقائـه وهـو تحـوّل يسـبّب، بتغييـره التوازنـات الملازمـة لهذاالنظـــام، سـقوطه التدريجيّ. وإذن فإنه يجدر البحث في صلب تركيبة النظام الإقطاعيّ نفسها عـن التحـوّلات البطيئة التي سيكون تناميها سببا في مواجهة بين (هذا النظام) ونظام العلاقـات الاجتماعيّـة وفعلا فإنه في حين يبلغ هذا النظام أقصى ما بإمكانه أن يبلغ"تبدأ بذرة سقوطه بالنشوء »[22].

ويمـيّز سـان – سـيمون ، ضمـن هـذه القـوى المتناميـة والمحلّلـة للنظـام الإقطـاعيّ عنصرين : انتشار الصناعة وتكوّن المعرفة الوضعيّة التدريجيّ.

لم يولد كارل ماركس (1818 – 1883) أو على الأكثر كان طفلا يحبو عندمـا كتـب الأرستقراطي سان ـ سيمون ما كتب من آثار تتغنّى بقدرة نمـط الإنتـاج علـى الفعـل الفـائق في "الأبنية الفوقية" . والمفكّران معا كانا آخذين بنظرة إلى الطبيعة تحلّ الطبيعيّ والموضوعـيّ المحلّ الأسنى في عمليّة قطع فكّريّ نهائية مع الفلسفات المثاليّة التقليديّة. ونحن هنـا نـودّ أن نذكّر بـ "مثل النحل والزنابير" الذي ضربه سان ـ سيمون على مدى تأثير النحل (العلماء ـ أصحاب الشركات الإنتاجيّة ـ التجّار ـ الصنّاع ـ المخترعون ـ العمّال) والزنابير (النبـلاء ـ الوزراء ـ الكرادلة ـ الولاة ـ الملاّك الزراعيون) في التطوّر الفعليّ في المجتمع :

« في الأوّل منهما تخيّل ما يمكن أن يلحق المجتمع الفرنسيّ من أضرار نتيجة فقـد أفضل العلماء والمهندسين وأصحاب المصـانع والتجـار والصنعـة والعمـال أمّـا في الثـاني فقـد تخيّل ما يمكن أن ينجرّ عن موت أكبر النبلاء ووزراء الدولة والكرادلة والولاة وأغنى الملاّكين العقاريين. وانتهى إلى أن الضرر بقدر مـا يكـون فادحـا في الافـتراض الأول يكـون خفيفـا في الافتراض الثاني .ذلك أن فقدان أفضـل المنتجـين يمكـن أن يحـدث تراجعـا تكـون نتائجـه وخيمة على المجتمع جميعه. وعلى العكس من ذلك فإنّه يمكن تعويض النبلاء ووزراء الدولة

[22] المرجع السابق، ص 68

وكبار ضبّاط العرش من دون أيّ صعوبة ولا ينجرّ عن فقدهم أيّ ضرر بالنسبة إلى مجموع السكّان»[23].

هذا المثال وحده يكفي، في نظرنا، للدلالة على فهم معيّن للوضعيّة كما ستتحدّد عند أوغست كونت وكما اجتهد أحد الباحثين في تحديدها :

« يقوم كونت في "الخطاب حول روح الوضعية" بتحليل دلاليّ لهذا اللفظ فيطلق على "الوضعيّ " صفة "الحقيقيّ " باعتباره نقيضا لـ "الوهميّ" وصفة ما يمكن أن يتوق إلى"اليقين" باعتباره نقيضا لـ "التردّد والحيرة" وصفة "الدقيق" باعتباره نقيضا "للفضفاض" و"المفيد " باعتباره نقيضا لما لا ينفع " وأخيرا على أنه صفة لـ"النسبيّ " باعتباره نقيضا لـ "المطلق" [24].

ولا يعدو "بومان" وهو يقاوم منحى "لافيت" هذا التعريف للوضعيّة الأرثوذوكسيّة فهو مثلا يرى في كثير من الشعب التي حوتها الجامعة الفرنسيّة "خليّة زنابير "كثيرة الضوضاء قليلة التأثير الفعليّ والإيجابيّ في المجتمع :

« إنّ الميتافيزيقا الأكثر ضبابيّة أصبحت اليوم، وخاصة منذ الأزمة الدريفوسيّة التي دلّت على أن هذه الحركة بلغت أقصى ما يمكن أن تبلغ، هي المهيمنة هيمنة كاملة على الجامعة وتجاوز هراء الكانطيّة الجديدة قسم الفلسفة إلى علم البلاغة بل إلى أقسام النحو »[25].

في هذا النقد للجامعة الفرنسيّة يعثر المرء على ألفاظ "ضبابيّة" و"هراء" وبشكل أكثر كمونا "لا فائدة" الذي يذكره بومان صراحة في موضع آخر باعتباره نقيضا لـ"الفائدة":

« إنّني شديد الرغبة في معرفة الفائدة من هذه الكراسي في النقد الأدبيّ التي تسمّى كرسيّ الشعر الفرنسيّ وكرسيّ البلاغة اللاتينيّة وكرسيّ الأدب الإغريقيّ الخ وأنا لا أعلم أنه كان لهذه المخابر مساهمة في تكوين روائيّ أو شاعر أو كاتب دراميّ »[26].

---

23 أنصار . - سوسيولوجية سان سيمون، ص 132

24 Jürgen Habermas . - Connaissance et intérêt . - Paris, 1976.-p.108

25 أنطوان بومان . - البرنامج السياسي للوضعيّة، ص 29 حاشية 1

26 المصدر السابق، ص 32، حاشية 1

إن هذا الفهم الحصري "للفائدة" و"للإفادة" يمكن ناقد الجمهورية الثالثة لا من رفض هيمنة الدولة بما فيها الجامعة على المجتمع أي رفض السياسي الذي تشبه بالإلهي فحسب ولكن كذلك من نقد العقلية الخطابية التي تحكم رجال الدولة وأغلبهم من المحامين ورجال القانون (أي في النهاية نقد فلسفة الصفات) وكل ذلك يقوده إلى المطالبة، منطقيا، بإلغاء الجامعة (المركزية) « إننا لا نطالب بالمنافسة الحرة مع الجامعة فحسب (بل نطالب) بإلغاء المؤسسة (الجامعية) نفسها على أن تمنح،وهذا ما لم نكف عن تكراره، تعويضات للمستخدمين الجامعيين »[27].

لم عمدت الجمهورية الثالثة، إذن، إلى الإبقاء على هذه الشعب وتشجيعها ؟ إن السبب عنده هو حرص الجزء السياسي من المجتمع على تكييف الكل الاجتماعي وصياغته على هيئة معينة. وكما يظهر هذا الحرص في ميدان المركزية السياسية فهو يظهر كذلك في ميدان الاقتصاد. إن الجمهورية الثالثة تقول بالمثال الليبرالي القانوني التقليدي المتمثل في ثنائية المجتمع المدني والدولة تبريرا لحضور السياسي المشط في حين يرى خصوم لافيت وجوب تغيير هذا المثال بمثال آخر يستند إلى نظرة عضوية إلى المجتمع تحل "النحل" منزلة أرفع من منزلة "الزنابير" فليس على المنتجين (النحل) أن يخضعوا لتوجيهات سلطة مخططة (ليست منهم وهي سلطة السياسي) إذ أن ذلك يمثل عودة إلى علاقات القيادة التقليدية (القيادة العسكرية، القيادة البوليسية، القيادة الايديولوجية) بل عليهم أن يديروا إنتاجهم بأنفسهم في مجتمع لابد أن تتقلص فيه القيادة التقليدية إلى أقصى الحدود. هنا يحدث تقارب شديد بين النظرة الوضعية المحافظة والنظرة الأنقلوساكسونية إلى دور الدولة الذي يجب أن يكون ظليا (Etat croupion)[28].

إنه لا مكان في تفكير هؤلاء الوضعيين "للزنابير المنقذين" من عسكريين وخطباء مدنيين ورجال دين وشعراء الذين يمكنهم أن يتحولوا، بين عشية وضحاها وبطريق الانقلاب العسكري أو البرلمانية المشطة والاستفتاء، إلى قادة للأمم. وفي تفكير هؤلاء الوضعيين يكاد يتنزل كبار القادة والفلاسفة (أمثال نابليون وكانط وهيجل) منزلة "المغتصبين" لأنهم ركبوا جواد الطبيعة والمجتمع من دون أن تكون لهم معرفة « وضعية » بالطبيعة والمجتمع. وكثيرا

---

[27] أنطوان بومان . – المصدر السابق، ص 28

[28] ولعل من أفضل المعبرين عن ذلك هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820-1903)

ما تكون أعمال هؤلاء، في نظرهم، سببا في تعطيل سير التـاريخ نحـو مرسـاه وهـو المجتمـع المحكوم بالصناعة والمعرفة الوضعيّة.

هذه الخصومة الكبيرة حول المحرّك الحقيقي للتاريخ من الطبيعي، إذن، أن تظهر كذلك في ميدان التعليم أي في الرهان الاجتماعيّ الأكبر بسبب العدد الضخـم مـن المنخرطـين فيه، ولكنّ المتّهم الأساسيّ هو في حقيقة الأمر « السياسيّ » الذي وإن فقد على عـهد جـول فيري صفاته الإلهيّة فهو ما يزال، عمليّا،يسلك إزاء المجتمـع سـلوك الله إزاء الطبيعـة ومـا زال يحرص على أن يقول للمجتمع كـن بـهذه الهيئـة أو لا تكـن. مـمّ تسـتمدّ الدولـة ـ الله هذاالدور؟ إنـها قد تستمدّه من التسلّط العسكريّ أو البوليسيّ أو الإيديولوجيّ : وهذا التسـلّط ما كان يمكن أن يحدث لو لا جهل « الجماهير » لأنّها لم تبلغ بعد مستوى التفكير الوضعيّ ومن هنا كانت عداوة خصوم لافيت لا للنظام البرلمانيّ ولكن للبرلمانيّة المشطّة.

ذهب كثير من البـاحثين مذهبنـا في وصـل قضيّـة التعليـم كمـا بـدت مـن خصومـة اللافيتيين و الليتريين بالقضية السياسيّة خاصة على عهد الجمهوريّة الثالثة :

« إنّ النقاشات المتّصلة باللائيكيّة تنزّلت عندنا منزلـة الصـدارة أثنـاء الفـترة 1880 و 1904 وإذا كان تعليم اليسوعيين هو الذي هدفت القوانين المدرسيّة بالأساس إلى (مواجهته) فإن إشعاع الجمعيّة اليسوعيّة الفكريّ في أماكن أخرى يجلب الانتباه" [29].

ولقد حدّد الباحث المؤرّخ ديروسيل ملامح الجمهوريين الفرنسيين ممثّلـين في التيّـار الراديكالي (مثال كليمنصو) والتيّار الانتهازي (غامبيتا وجول فيري) الذي سانده لافيت على النحو التالي :

« في هذا الوقت لم يكن يوجد بعد لا "أحزاب" ولا « جماعـات برلمانيّـة » رسميّـة ولكن وجد موقفان متعارضان تعارضا تاما مـن عمـل الجمـهوريين : الموقـف الأوّل يتمثّـل في تكييف العقيدة الجمهوريّة بغاية تجميع أكبر عدد ممكن مـن الفرنسـيين و الموقـف الثـاني، النقيض، يرى ضرورة التشبّث بالعقيدة الجمهوريّة ونبذ كلّ مـن يريـدون تليينـها أو إيجـاد حلول وسط مع الآخرين. وكلمة راديكالي تعبّر جيدًا عن التيّار الثاني أمّا كلمة انتهازيّ الـتي استعملت، كما نعرف،بالنسبة إلى الأغلبية في الثمانينـات (أي تحـالف غامبيتـا الجمـهوري و"اتحاد جول فيري الجمهوري ») فهي تعبّر عن الموقف الأوّل »[30]

[29] Alain Guillermont . - Les Jésuites. - Paris, 1975 - p.61

[30] J-B.Duroselle . - Clémenceau . - Paris, 1988,p 175

إن أخذنا بتصنيف ديروسيل فـإنّ لافيـت ينـدرج ضمـن التيّـار "الانتـهازيّ" شـأنه في ذلك شأن تلميذه العثمانيّ أحمد رضا وشأن العثمانيين الاتحاديين بصفة عامّة[31]

جول فيرى الانتهازيّ هذا كان، إضافة إلى أنّه جمهوريّ ووضعيّ، ماسونيّا منتميـا منذ 1875 إلى الشرق الأعظم الفرنسيّ ذي الميول المعادية للإكليروس عداء سافرا وعندمـا كـان وزيرا للتعليم العمومي سنة 1879 أعربت له كثير من المحافل الماسونيّة عن مسـاندتها لـه في موضوع إصدار مشروع لإصلاح التعليم في فرنسا وهو مشروع كانت ترتقبه منذ عقد من الزمـان على الأقلّ ويقـوم علـى ثلاثـة أمـور: لائيكيّـة التعليـم و إجباريتـه ومجّانيتـه. والغايـة مـن الإجباريّة والمجانيّة لم تكن غاية اشتراكيّة وإنّما كانت تهدف إلى خلق جيـل جديـد وكبـير العدد من اللائيكيين الذين يحولون في المستقبل دون إمكانيّة «الصحوة الدينيّة».

تولّى جول فيري مجدّدا سنة 1882 وزارة التعليم في هـذه الجمهوريّـة الثالثـة الـتي كثيرا ما وصفها خصومها بـ "الجمهوريّة الماسونيّة" لأنها درجت منذ قيامها وحتى سقوطها (1871 – 1940) تحـت ضربـات أدولـف هتلـر علـى إسـناد وزارتـي التعليـم والداخليّـة إلى ماســونيين خلصاء [32]فحرص على تحقيق مشروع إصلاح التعليم وجاءت قوانين (1881 – 1882) لتلبّي رغبات المحافل الماسونيّة والجمهوريين جميعا ثمّ صـدر سـنة 1886 القـانون الذي يشترط في المدرّسين من موظّفي الدولة أن يكونوا لائكيين. إن كثيرا مـن البحـوث تركّـز على جول فيري وتتناسى أنه وإن كان الوزير الماسونيّ والجمهوريّ الذي تحقّقـت في عـهده كثير من مطالب اللائيكيين والجمهوريين، فإن هذه المطالب ترقى إلى فترة سـابقة عـن فـترة وزارته وهي مطالب مئات الآلاف من رجال التعليم ونسائه في فرنسا :

« فمنذ جوان 1870 أقرّ المؤتمر الماسـونيّ لائحـة عظيمـة الدلالـة تدعـو إلى التعليـم الإجباريّ ووجّه ماسونيّون كذلك لوائح فرديّـة في هـذا المعنـى نفسـه. وقـد حصلـت جامعـة

---

[31] عقد العثمانيون الاتحاديون حلفا مع الإسلاميين، على تقليديّة نظرة هؤلاء إلى الطبيعة، و لم يظهروا حقيقة وضعيتهم اللافيتية إلا في مناسبات ثلاث استغلها خصومهم استغلالا لا مزيد عليه :

1909 = عندما غيروا دستور 1908 على نحو يجعل من محمد رشاد خليفة "يملك ولا يحكم"

1915 = عندما دعوا إلى سفور المرأة العثمانية وجوزوا إفطار الجيش المحارب خاصة في المناطق الباردة

1924 = عندما ألغى الاتحادي القديم مصطفى كمال الخلافة ولقد كانت فترة حكمه الفترة الوحيدة التي طبّق فيها اللافيتيون العثمانيون بجمل ما كانوا يحذرون من ردود الفعل عليه في فترة حكمهم" الانتهازية"

[32] Pierre Chevallier . - Histoire de la Franc- Maçonnerie . - Paris, T.II, 1975 . - p. 471

التعليم سنة 1872 على إمضاءات مليون ومائتي ألف ممض على لائحة تدعو إلى التعليم الإجباريّ. وعندما تولّى الأخ جول سيمون J. Simon وزارة التعليم العموميّ في وزارة دي فور (Du Faure) (فيفري 1871– ماي 1873) قدّم مشروع قانون يجعل من التعليم الابتدائيّ تعليما إجباريّا. هذا المشروع رفضته اللجنة المختصّة في البرلمان الوطنيّ التي كان يرأسها أسقف أورليانس ديبنلوب (Mgr. Dupanloup) . لقد دافعت الأغلبيّة الكاثوليكيّة والمحافظة في المجلس عن حريّة أبي العائلة أي عن هذا الطلب الذي عارض به الكاثوليك أنصار إجباريّة التعليم »[33].

ممّا تقدّم يظهر كيف أن إصلاح التعليم كان ميدانا برزت فيه كل تناقضات المجتمع الفرنسيّ التي لم تستطع ثورة 1789 أن تجد لها حلولا نهائيّة فموقف رجال الدين والمحافظين في الشاهد المتقدّم لا يختلف في شيء عن موقف خصوم لافيت إذ يطالب الموقفان بحريّة التعليم وقوفا منهما ضدّ سياسة الجمهورية الثالثة المركزيّة وذلك رغم ما يفصل بين نظرة رجال الدين إلى الطبيعة والمجتمع وهي نظرة تقليديّة ونظرة الوضعيين مهما كان موقفهم السياسيّ والاجتماعي، إلى الطبيعة والمجتمع وهي نظرة حديثة. فلا اختلاف، في نظرنا، بين الجمهوريين والوضعيين، في النظرة إلى الأشياء إذ الجميع يحاربون النظرة التقليديّة المستندة إلى السببية العموديّة. ولقد عبّر الأخ الماسوني دلبيش (1895) في خطاب له بعنوان « حول أخلاق الكنيسة وأخلاقنا » عن الهوّة التي تفصل بين هاتين النظرتين بمهاجمة الكنيسة التي "تلهم حاليّا التعليم الفلسفيّ في دار المعلّمين العليا[34]".حيث يتعلّم طلبة الجمهوريّة (...) إجلال القدّيس توما الأكويني على أنّه أكبر عقل في الأزمنة القديمة والحديثة ولعلّ القوم،وهم ينحون في التعليم هذا النحو، كانوا يبحثون بواسطة هذا الرجل العظيم في الهيئة التي ظهر عليها الملك الذي أرسله الرّب إلى مريم للقيام بوظيفته، هل كانت صورة رجل شاب أم صورة حمامة أم كان ذلك بتأثير روحيّ » [35].

من خلال الشاهد يتبيّن أن لافيت إذا كان قد انحاز إلى الجمهوريين وناصر سياستهم المركزيّة التي تسعى، على المستوى الثقافي، إلى صياغة مجتمع جديد معاد

[33] بيير شوفاليي . – تاريخ الماسونيّة، ج3، ص 64

[34] Ecole normale supérieure ، تأسّست سنة الحملة الفرنسية على مصر، 1798

[35] شوفاليي . – تاريخ الماسونيّة، ج 3 ، ص 60

للميتافيزيقا حتى لا نقول للخرافة فذلك لأنه كان، في نظرنا، يتوجس خيفة من إمكانية استغلال رجال الدين والمحافظين بصفة عامة الوضعية الكونتية "المحايدة سياسيا" فيوظفونها لخدمة نظرة تقليدية إلى الطبيعة و المجتمع. فالوضعيون اللافيتيون كانوا يرون أنه ليس بالإمكان بناء دولة حديثة إذا اقتصر البناء على الجانب الاقتصادي والعلمي والتقني ولهذا حملوا السياسي مهمة تغيير نظرة الفرنسيين جميعهم إلى الطبيعة وإلى المجتمع ونجحوا في ذلك إلى حد كبير إذ صاغوا مجتمعا فرنسيا أصبح يتغنى، في الجزء المتطور منه، بنزعته الديكارتية. وما كان ليحقق ذلك لولا جهد ماسونيي الجمهورية الثالثة البالغ : ولعل هذا الاتجاه السياسي المركزي هو السمة الأساسية التي تفرق بين النمطين الأنكلوساكسوني واللاتيني في الحكم.

وإذا كان قد اتضح عندنا الآن بما فيه الكفاية، الفرق بين الوضعية كما فهمها الشق اللافيتي وكما فهمها خصوم هذا الشق فإنه يمكن للمرء أن يفهم لم كان أحمد رضا من المتأثرين بالشق الأول : لقد كان يحتاج إلى نظرية آخذة بالنظرة الحديثة إلى الطبيعة فوجد في الوضعية بصفة عامة ضالته وكان يحتاج إلى فرع من هذه النظرة الحديثة يبرر النشاط السياسي المناهض لسياسة عبد الحميد الثاني فوجده في اللافيتية إذ أن الأخذ برأي خصومها يقود ببساطة إلى الابتعاد عن كل نشاط سياسي يتوق إلى التغيير وانتظار اللحظة التي تنمو فيها قوى الإنتاج الحديثة بشكل كاف في السلطنة فيتهدم النظام الإقطاعي من الداخل. ولكن أحمد رضا كان يعرف وهو يأخذ باللافيتية (المركزية السياسية، المركزية الثقافية...) الصعوبات الناتجة عن ظروف السلطنة الخاصة والتي تختلف تماما عن ظروف فرنسا. ففرنسا دولة من أقدم الدول القومية الحديثة. أما السلطنة فهي على العكس من ذلك دولة تقليدية تصلح مثالا حيا على دول القرون الوسطى ولذلك كان على أحمد رضا أن يكيف نشاطه على نحو يلائم الأوضاع الداخلية. هذا التكييف لم يتفطن إليه برنارد لويس إذ أنه أكد من ناحية أن أحمد رضا تأثر بـ « لافيت » تأثرا لا حدود له : « إن هذا الإبن الفكري لأوغست كونت دربه على الفلسفة الوضعية التي ستهيمن على تفكيره »[36]. وأكد من ناحية ثانية ما يفيد أن أحمد رضا كان خصما حقيقيا لـ « اللافيتية »:

---

[36] برنارد لويس . – الإسلام واللائكيّة، ص 177

« إن الإسلامية ، على ما بين ذلك أحمد رضا في تحليل عقائدي كتبه، هي مجموعة الفضائل والحقائق التي نادى بها نن رسل الماضي... والدين، بالنسبة إلى المسلمين، لايعني فحسب موضع التأمل وقاعدة التعبد ولكنه يعني أيضا واجبا اجتماعيا: فالملكية والعائلة والحكم والأخلاق وكل ما له علاقة بالحياة العامة، كل ذلك هو في عداد الدين وكل مسلم يخل بواجباته إزاء المجموعة أو يهمل خاصة معاضدة إخوته في الدين، إنما يرتكب إثما... إن ثلثي سكان تركيا مازالوا مسلمين، مسلمين صادقين ومؤمنين يفون بواجباتهم الدينية. فالدين في الإمبراطورية التركية هو أساس من أسس المجتمع ما زال يؤثر تأثيرا بالغا في أقدار الشعب(...) ثم إن سلطة الخليفة الدينية على مسلمي العالم جميعه مازالت كبيرة جدا. فالخليفة هو نقطة ارتكاز المسلمين وهو عروة رابطتهم الوثقى. أما الحكم الزمني فليس بإمكانه أن يمتد إلى ما وراء هذه الحياة الأرضية كما أنه ليس بإمكانه أن يحل الوثاق الذي يشده إلى هذا العالم فكيف يمكنه، منفردا، أن يحقق اكتفاء شعب مازال تعلقه بهذا العالم ضعيفا ؟ لقد كان تجميع السلطنة والخلافة في القديم ضروريا لعملية الفتح وهو اليوم ضروري لدفاعنا عن النفس. وفي هذا الزمان المتأزم خاصة تكتسب وحدة الكلمة قيمة أساسية ولذلك فإن الفت في هذه الوحدة الأساسية وإجازة سلطتين متعارضتين في الدولة يعدان جريمة إذ أن تركيا لا يمكنها الآن أن تنفصل عن الخلافة أو يمكنها أن تنفصل عن حكمها الزمني »[37].

نص مثل هذا النص الذي أورده برنارد لويس لا يحتمل قراءة مطمئنة تنبذ الشك في حقيقة تفكير صاحبه : ففي النص نجد أحمد رضا الذي كرر خمس مرات أو أكثر لفظي "مازال " و "الآن" بما يوحيان به من إيمان بضرورة التغيير من ناحية وبضرورة الحذر إزاء ردود الفعل الاجتماعية من ناحية ثانية. وفي النص تجريم للقائلين بضرورة الفصل بين الدين والدولة : فماذا بقي، إذن، إن اطمأننا إلى الخطاب المعلن من"لافيتية" أحمد رضا التي قال بها برنارد لويس نفسه ؟ وما هو سبب هذا التناقض؟ إن سبب ذلك يكمن، في نظرنا، في نسبة برنارد لويس أحمد رضا إلى الكونتية عموما وإهمال التمييز بين وجهيها السياسيين كما أنه يكمن في نقص اطلاعه على التفكير الوضعي في كتب العثمانيين المكتوبة بالعربية، على معرفته بهذه اللغة. وقد فسر العثماني الفاضلي ولي الدين يكن في"المعلوم والمجهول"

[37] برنارد لويس . – الإسلام واللائيكية، ص 84

سبب هذا التكيف فنسبه من دون استعمال المصطلح، إلى"انتهازية "التيار الرضاوي ونقده نقدا مرا:

« أنشأ (مشورت) التركية والفرانساوية (1895) في باريس ثم صدرتا في جنيف أما (مشورت) فكانت من ضرب الإصلاح الديني (...) فإن صاحبيها ما استعانا على عبد الحميد إلا من الوجهة الدينية (...) وسبب اتخاذها هذه الخطة أنه لم يمكن مخاطبة العثمانيين إلا باسم الدين وا أسفاه »[38].

إن اختيار لفظ "مشورت" (الشورى) عنوانا للجريدة يعد في حد ذاته وجها من وجوه « هذه الاستعانة على عبد الحميد بالوجهة الدينية » إذ ما أبعد البرلمانية التي يقول بها لافيت عن الشورى بالمعنى الإسلامي المجمع عليه والذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقارن بمفهوم السيادة الشعبية كما تحدرت من النظرة الروسوية إلى علاقة المجتمع بالدولة. ثم إن الأخذ بظاهر ما كتب أحمد رضا لا يسمح، في نهاية الأمر، حتى بفهم الفرق بينه وبين من سبقوه من الفاضليين أمثال مصطفى فاضل وشناسي ونامق كمال الذين "حاولوا بمفاهيم إسلامية، تبرير المؤسسات الغربية، معتبرين ذلك التبني عودة إلى روح الإسلام الحقيقية" أو بفهم أسباب ردود فعل المحافظين بداية من 1908 على انتصار التيار الرضاوي.

هل كان هذا التيار الذي نعتبره امتدادا لتفكير أحمد مدحت باشا (بخلاف التيار الفاضلي الذي يمتد عبر الأمير صباح الدين إلى الائتلافيين) مقصورا على المهجر الغربي وعلى "الترك "؟ نحن لا نعتقد ذلك فلقد كان سليمان البستاني مثلا، وهو مجايل لأحمد رضا، أفضل تعبير شامي عن مقومات التيار الثلاثة (المركزية السياسية والثقافية في الداخل والوطنية السياسية والوطنية الاقتصادية) ولقد انتسب سليمان البستاني علانية إلى التيار المدحتي، تيار العثمانيين الاتحاديين إذ أهدى كتابه "عبرة وذكرى" (1908) إلى مدحت باشا =

" إلى روحك الطاهرة يا رجل الحرية أهدي هذه الصفحات".

---

[38] ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول.– ص 68 وقد يكون من المفيد أن نشير إلىأن الماروني خليل غانم أصدر في وقت سابق جريدة بالفرنسية في جنيف اسمها " الهلال"

وسليمان البستاني، شأنه في ذلك شأن الشدياق يصدر عن نظرة إلى علاقة الله بالطبيعة (ومن ثمّ بالمجتمع) إن كانت لا تقبر صراحة مفهوم العناية الإلهيّة كما تظهر في الأديان المخصوصة فهي لا تنشغل إلاّ بما هو طبيعي واجتماعيّ وسياسيّ ومن ثمّ فهي نظرة ترى في القرن السابع عشر الأوربي الغربي بداية مرحلة جديدة في تاريخ الإنسانية على العثمانيين الاتحاديين، وهم جزء من البشريّة، أن يعتبروها المرحلة المنطلق إذ لا فترة سابقة عليها يمكن أن تصلح تراثا خادما للتقدّم كما يفهمه :

« لا نظنّنا مخطئين إذا قلنا إنّ الحكم الدستوريّ لم يستتبّ أمره على هذا الشكل ويعم دول الحضارة إلا على إثر الثورة الفرنسية، وإن كانت الثورة الأنكليزية، قبل زهاء قرن من أعظم مهيئاته »[39].

هذه القولة وحدها تبين مدى ما بلغته الفلسفة العثمانية من تطور وهي التي كانت تعبر عن نفسها زمن الثلاثي شناسي – ضيا – نامق كمال على أنها يجب أن تكون تأليفا بين مبادئ الإسلام ومبادئ الثورة الفرنسية. فالمرجع الوحيد أصبح عند سليمان البستاني هو " العصور الحديثة" حسب التقسيم التاريخي الغربي السائد. ودليله على إنسانية هذا المرجع ما بلغه اليابان الشرقي من تطور عندما حذا، على خصوصياته القومية، حذو أوربا الغربية. فهل يعني هذا أن سليمان البستاني كان يسوي تسوية تامة بين الأمم ولا يرى لها خصائص مميزة ؟

إن سليمان البستاني واضح في هذه المسألة :

« لا يصعب علينا ونحن في أول مراقيه (يقصد التقدم) أن نختار حسناته ونضم إليها ما وافق حالة جونا و تربتنا فنبتدع لنا تمدنا شرقيا صافيا من شوائب الفساد والترف، الذي يعود بنا القهقرى فيؤدي إلى الانحطاط والانحلال »[40]

هناك إذن أخذ من الغرب ولكن ليس على أساس من الثنائية الضارة : أخذ علمي وتقني ومحافظة سياسية دينية. يناقش الأب روبير لونوبل قضية تعامل الحضارات مع الطبيعة على النحو التالي :

---

[39] سليمان البستاني . – عبرة وذكرى . – ص 77-78

[40] سليمان البستاني . – المصدر السابق، ص 85

« يتخيل الناس أن على وحدة الطبيعة الفيزيائية أن تحدث عند من يجتهدون في معرفتها صورة واحدة لا اختلاف فيها إلا ما كان من هذا التفاوت في الدقة بحسب تطور العلوم. وفي الواقع فإن الطبيعة التي بناها الإغريق واقتبسناها منهم ليست إلا فكرة من الأفكار الممكنة، فكرة من الأفكار التي نجحت فعليا ولنا الخيار في اعتبارها الفكرة الأمثل (...) إن طبيعتنا قانونية وميكانيكية أساسا ولا شيء يثبت أنه ليس بإمكان الهنود مثلا زمن انحطاط الأمم الأوربية، أن يعثروا، وهم يستعملون الجزء المقبول من علومنا ومن هذه الميكانيكا التي أصبحت ترعبنا، على الوسائل التي تمكنهم من توجيهها وجهة أخرى مغايرة تماما »[41].

كان البستاني وهو يتعرض لحركة ميجي اليابانية التحديثية منذ 1868 [42]يلح على اختلاف ظروف اليابان عن ظروف السلطنة :

« لقد فازت أمم من قبلنا بدستور كدستورنا ولكنه ليس في تاريخ واحدة منهن بلوغ هذه الأمنية في منتهى أدوارها بمثل هذه السرعة ومثل هذه الحنكة، وهذا التدبير بدون إراقة دم من الدماء الطاهرة والدنسة. ولا يعترض على هذا القول بما كان من أمر الدستور الياباني فليست هناك حقوق نهضت الأمة تطالب بها، وإنما هو قبس حكمة وذكاء اتقد في رؤوس أولي الأمر منها وهم أرقى علما وعقلا وأدبا من محكوميهم فجردوا أنفسهم بلا منازع من سلطتهم المطلقة وجادو بها على أمتهم المتحدة العنصر فأفلحوا. أما في الممالك العثمانية فليست الحالة على ما تقدم فإن لدينا سلطتين متنازعتين وعناصر مختلفة وأمما متباعدة بقوة الإعزاء حتى لكنت تخال أن جميع العوامل داخل البلاد وخارجها متفقة على ملا شاة هذه الأمة بل تلك الأمم المتخاذلة »[43].

كل تفكير البستاني الاجتماعي والسياسي وجهته خصوصيات "هذه الأمة بل تلك الأمم المتخاذلة" كما تحددت عنده من خلال المقارنة بين وضعي اليابان والسلطنة :

---

41 روبير لونوبل . - مشروع تاريخ لفكرة الطبيعة، ص 56

42 عبد الغفار رشاد . - التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية . - بيروت، 1984

43 سليمان البستاني . - عبرة وذكرى، ص 86

ـ وحدة العنصر في الأمّة اليابانيّة وغيابها في السلطنة

– تغلغل مفهوم الطاعة في اليابان إذ في عهد ميجي أصبح الإمبراطور ميتسوهيتو(1852–1912) بؤرة الولاء السياسيّ وغيابه في السلطنة إذ كان عهد عبد الحميد هو عهد تفتّت الولاء السياسيّ.

– شدّة الضغط الخارجيّ على السلطنة بغية تفكيكها من الداخل بتشجيع من روسيا وفرنسا وانجلترا نتيجة حالة التفتّت سالفة الذكر.

هذه الخصوصيات العثمانية الثلاث قادت سليمان البستاني (وجماعة العثمانيين الاتحاديين على اختلاف أجناسهم) إلى صياغة برنامج يهدف إلى الحيلولة دون "ملا شاة هذه الأمة" يقوم على ركائز ثلاث :

❶مقاومة النزعات النابذة بمقاومة ما تدّعي من مقوّمات نابذة أهمّها اللغة الخاصّة والجنس الصافي والتاريخ الخاص.

❷تقوية اللحمة الداخليّة بتحقيق ازدهار اقتصاديّ عثمانيّ وتقدّم اجتماعيّ وحريّة سياسيّة تدفع "العناصر العثمانيّة " إلى الإحساس بوحدة المصير.

❸ مقاومة التدخّل الأجنبّي في سياسة السلطنة تجفيفا لـ"منابع" الدعم الخارجيّ للقوى النابذة. لقد سبق أن اجتهد أديب إسحق في بيان تهافت فكرة اعتبار الجنس واللغة من المقوّمات الثابتة في تحديد هويّة الأمم. ولقد كان سليمان البستاني أكثر وضوحا في مقاومة مفهومي الجنس واللغة فعن المفهوم الأول كتب:

« التعصّب دينيّا أو جنسيّا، إذا لم يتجاوز حبّ الدين والجنس إلى بغض من خرج عنهما فليس بالخلّة المذمومة»[44]

أمّا موقفه من اللغة فهو يتمثّل في ضرورة اعتماد التركيّة العثمانيّة لغة رسميّة لأنّ تلك هي السبيل إلى الحيلولة دون ظهور نزعات قوميّة نابذة على أساس لغوّي :

« إن أعظم الوسائل لضمان اضمحلال التعصّب الجنسيّ تعميم اللغة الرسميّة وجعل تعليم التركيّة إجباريّا فإنّ هاتين الوسيلتين، مع تعميم أسباب العلم والتهذيب، يضمنان توثيق عرى التوادّ والإخاء» [45]. لو عبّر عن هذه الدعوة مفكّر غير عربي سنة 1908 لوسمته

---

[44] سليمان البستاني . – عبرة وذكرى . – ص 151

[45] البستاني . – عبرة وذكرى . – ص 159

القراءات الإيديولوجيّة الإسلاميّة المساندة لعبد الحميد والعروبيّة الإسلاميّة المعادية لهذا السلطان والمتحالفة مع بريطانيا بالدعوة إلى"الطورانيّة" وإلى "تتريك العرب" ولعدّ كلامه من أسباب تحوّل "العرب" عن "الترك" . وليس من سبب وجيه في نظرنا لمثل هذه التهم التي مازالت مبثوثة في كثير ممّا يكتب اليوم عن هذه الفترة غير الجهل بما كان للفلسفة العثمانيّة الاتحاديّة من أنصار من العرب قبل 1908 وبعدها. والعجيب أن هذه القراءات الإيديولوجيّة ساهم في نشرها لا الغربيون فحسب بل كذلك كثير من المفكّرين السوفييت فلقد كتب كوتلوف عن اجتهاد مهندسي التنظيمات فؤاد باشا وعالي باشا لعرقلة نسق نموّ النزعات النابذة أن هذين الصدرين الأعظمين أصْدَرَا« قانون عام 1864 الذي أعلن اللغة التركيّة اللغة الرسميّة للدولة (وفتح) إمكانيات واسعة لخنق اللغات المحليّة»[46].

إنّ المثل الأعلى عند البستاني كان، فيما يتّصل بمسألة اللغة، هو الولايات المتحدة الأمريكيّة التي زارها في تسعينات القرن التاسع عشر : وفي الولايات المتحدة لم يمنع تشبّث الأجناس المختلفة فيها بلغاتها الخاصة من استعمال اللغة الأنكليزيّة، لغة رسمية جامعة.

وبقدر ما يقلّص البستاني من دور الجنس واللغة نراه في كل ما كتب يركّز على الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة في حلّ أزمة السلطنة وكأنه كان يؤمن بتهافت الثقافيّ إن لم يستند إلى قواعد طبيعيّة واجتماعيّة واقتصاديّة صلبة

فعن المرأة العثمانيّة التي وصفها يكن المفكّر الفاضليّ الصباحيّ الائتلافيّ وصفا يشي بيأسه من تغيير وضعها فكتب :

« وممّا أذهل عقلي أنّي رأيت نساء الأرمن والروم في أماسيا متحجّبات يتهادين ساحبات مآزرهنّ كما تفعل نساء المسلمين [47]فأيقنت أن المرأة العثمانيّة في تلك البلاد محرومة من نعم الدنيا » [48] كتب سليمان البستاني أنّ ربع قرن يعدّ كافيا لتغيير وضعها تغييرا جذريّا:

« ما عسى أن يقال عمّا تبلغه المرأة العثمانيّة في خمس وعشرين سنة (يقصد 1933) وهي القوام الأعظم لكلّ تمدّن حقيقيّ ثابت، وهي نصف هذا الجسم فلا تصحّ حياته

[46] كوتلوف . - تكّون حركة التحرّر الوطني في المشرق ص 218

[47] "حتى القرن التاسع عشر كانت نساء بلغراد الصربيات تخرجن محجّبات في حين كان أزواجهنّ يلبسون العمامة ويدخنون النرجيلة G. Castillan . - Histoire des Balkans XIV-XXeme s. - Paris , 1992.P.146

[48]) ولي الدين يكن . - المعلوم والمجهول، ج2، ص 69

إلا بصحّة حياتها، وهي العون الأكبر للرجل في رجولته ومرّبيته في طفولته ورفيقته في عزلته ومؤسيته في شدّته، وإليها مرجع الفضل في تثقيف العقول النامية وإنبات غرس الفضائل فيها (...) وإنّه ليسرّنا أن نفاخر (...) أنّه كان للمرأة التركيّة يد قوية في نهضتنا الحديثة فقد ناضلت وجاهدت وخاطرت بنفسها فكان لها بذلك فخر يسطّر بمداد الذهب. فإذا كان هذا شأنها في زمن الاستبداد، فما عسى أن يكون بعد خمس وعشرين عاما إذ تكون هذه النفحة الطيبّة قد سرت منها إلى سائر أخواتها من بنات هذه الأمة في كلّ صقع وناد، وأعدّت المدارس للبنات إعدادها للبنين وانقشعت غياهب الجهل المغشية بظلم الرجال على عقول الناس؟» [49]

ما هي الطبقة العثمانيّة المؤهلّة، في نظر البستاني، للقيام بهذا التغيير الجذريّ؟ إنّها« تلك الفئة التي كان يجب أن تكون عماد الدولة وروح البلاد ونعني بها فئة الأحرار ودعاة الإصلاح بعرفنا، والخونة المجرمين السياسيين وأعداء الدولة باصطلاح عمّال المابين»[50].

ما هو نوع التعليم الذي يجب أن يتلقّاه الجيل الجديد ؟

تحدّث عن ذلك العثمانيّ الاتحادي ساطع الحصري (1880 – 1969) الذي اشتغل طويلا في ميدان التعليم شأنه في ذلك شأن زوجته التركية :

« إن العلوم الطبيعيّة ذات تأثير عظيم في التربيةالعقليّة، ولا بدّ من الاستفادة من هذا التأثير في الدراسة الابتدائية والثانويّة،ولا سيما في الشرق لأننا، نحن الشرقيين، ميّالون إلى الخيالات و الكلاميّات بعوامل عديدة أثرت وما زالت تؤثّر في تربيتنا منذ قرون وهذا ما يجعلنا أشدّ افتقارا من سوانا إلى العلوم التي تعدّل هذا الميل فينا. ولا يمكننا أن ننتظر ذلك من العلوم الرياضيّة لأنها هي أيضا مستندة إلى الأمور الذهنيّة المجرّدة،وعاجزة عن تعويد الشبيبة على قسم مهمّ من الفضائل العقليّة، كالمشاهدة والتجربة والمقايسة والتصنيف

---

[49] سليمان البستاني . – عبرة وذكرى . – ص 246

[50] سليمان البستاني . – عبرة وذكرى، ص 180

والاستقراء »[51] من المثالين المتعلّقين بالنظرة إلى المرأة والنظرة إلى التعليم تبدو بعض سمات التفكير العثمانيّ الاتحاديّ التي ستقاومها القوى المحافظة (العروبيون الاسلاميون مثلا) مقاومة لا هوادة فيها لأن الأمر يتعلّق بميدانين حاسمين في الحفاظ على أسس المجتمع التقليديّ[52].

أمّا في الميدانين السياسيّ والاقتصاديّ فتبدو سمات هذا التفكير من خلال شكوى البستاني من لا وطنيّة الاقتصاد العثمانيّ حتى أنه يمكن للمرء أن يتحدّث في هذا الشأن عن "وطنية رأسمالية عثمانيّة" :

« يقال لك إنّ جميع الشركات في البلاد العثمانيّة عثمانيّة بمقتضى القانون، فيقال لك البنك العثمانيّ وشركة الرزي (احتكار الدخان) العثمانيّة (...) (إنّ) نعت تلك الشركات بالعثمانيّة إنّما هو حلية لا تفيد كونها وطنيّة. وكيف تكون عثمانيّة بالفعل ومجالس إدارتها في باريس ولندن وفيينا وبرلين ؟ وإنّ بعض هذه الشركات كالبنك العثمانيّ

---

[51] ساطع الحصري.-مذكراتي في العراق.-بيروت ج1، 1967.-ص18و "كنت نشرت كتابا باللغة التركيّة بعنوان "التطبيقات الزراعيّة" بيّنت فيه التجارب الزراعيّة التي يمكن أن يقوم بها المعلّمون و ذلك مستندا على التجارب التي كنت قمت بها عندما كنت معلما في أقصى الغرب من أوروبا العثمانيّة(مذكراتي، بيروت ، 1967. ص 227)

[52] ولنضرب ثلاثة أمثلة على شدّة تعلّق المحافظين بمكانة المرأة التقليديّة : فرشيد رضا كان يرفض الاختلاط رفضا تاما = "اجتنبت حضور مجالس الأدباء والوجهاء من نصارى طرابلس التي يجتمع فيها النساء مع الرجال وأقفلت الباب دونها بحيلة لطيفة" (ارسلان . – السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة. – دمشق 1937 ص 89)أما شكيب أرسلان "فكان مبعدا عن بلاده،وكان أكبر ما يؤلمه أن يموت باوربا ويبقى بها أبناؤه فيتربّون تربية أوربية (...) وقد وجّه عائلته سنة 1354 للاصطياف بلبنان ثمّ رجع ولده الأمير غالب وبقيت حرمه مع كريمتيه مي وناظمة بلبنان فاشتدّ شوق الأمير غالب إلى أختيه فقال له الأمير كما ذكر لي في إحدى رسائله "إنني أشدّ منك عذابا في فراقهنّ لكنّني لا أريد أن يخرجن إفرنجيات. فلو ربّيتهنّ في جنيف لخرجن بدون لغة عربيّة وبدون عقيدة إسلامية وما يعود ممكنا إعادتهنّ إلى الحجاب متى ذهبن إلى الوطن" (أرسلان . – بنو معروف أهل العروبة و الاسلام، ص 150) وتروي عنبرة سلام، شقيقة صائب سلام القصة الطريفة (إن كان في هذه الثنائية والمظهرية طرافة) "مع عودتي (سنة 1927 من أنكلترا) عدت إلى حجابي. وبما أن رجوعنا كان بحرا مثل ذهابنا فقد كان لا بدّ من أن أتعرّف على بعض المسافرين من الأجانب في إقامتنا خمسة أيام معا على ظهر الباخرة وحين رست بنا هذه في ميناء بيروت أحضرت حجابي من مخبئه وارتديته مسدلة النقاب الأسود علىوجهي. ولا أزال أذكر الدهشة المضحكة التي ظهرت على عيون رفاق السفر حينما رأوني أتحول فجأة من فتاة حيّة إلى شبح غامض (عنبرة سلام . – جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين . – بيروت، 1978.- ص 147).

وشركات طرق الحديد وشركات الماء قد أفاد فائدة يحقّ لها أن تقتضي سيطرتها في التاريخ ولكنّ ذلك ليس بالمانع لنا من التصريح أن الشركات الوطنيّة أجزل نفعا لو أمكن تأليفها وأحسنت إدارتها ولم تقيّد حريتها »[53].

انشغال العثمانيين الاتحاديين خاصة بقضايا الاقتصاد لا نجد شبيها له إلا عند التتاريين الإسلاميين والقوميين اللبنانيين والقوميين اليهود. أمّا عند الإسلاميين و العروبيين الإسلاميين فتكاد القضايا الاقتصاديّة تغيب من تفكيرهم. ويتميّز العثمانيون الاتحاديون عن العثمانيين الائتلافيين بما سميّناه بـ "وطنية الاتحاديين السياسيّة والاقتصاديّة" التي ترفض أن يكون رأس المال الأجنبيّ هو الحكم في توجيه الاستثمار ممّا يحول دون تحقيق برنامج التغيير "الوطنيّ العثمانيّ" :

« لسنا ممّن ينكر فضل الأجانب بتأليف الشركات عندنا، إذ لولاهم لبقينا الآن نخترق الوديان والهضاب على البغال والجمال ولم يكن لنا من مرفإ ولا مصرف ولا شيء من وسائل العمران الحديث. ولسنا أيضا ممّن يقول بوجوب الاستغناء عنهم لو فرضنا ذلك في الإمكان : فالبلاد تستفيد من مالهم وعلمهم لقاء ما يستفيدون منها. ولكنّنا ننكر كلّ الإنكار أن لا يكون لنا يد في شيء من تلك الأعمال في بلادنا . وإذا شاركناهم بالمال فإنّما نحن شركاء مستترون بنفوذهم وسيطرتهم. أمّا الآن، وقد احتجب طالع الاستبداد، وفتحت الأبواب للطلاّب، فالأمل أن لا تمرّ برهة طويلة حتى نرى أيدي أبناء الوطن ممتدّة إلى كلّ عمل مفيد في بلادهم سواء استقلّوا به بأنفسهم أو استرشدوا له بشريك أجنبيّ» [54].

يلاحظ هنا تفاؤل سليمان البستاني كما يلاحظ تفاؤله فيما يتّصل بمسألة المرأة : ولسوف تكون ردّة فعل العثمانيين الاتحاديين شديدة على من سيشكّكون في هذا الأمل ويتحالفون مع « الأجانب » والأجانب هنا هم أنكلترا وفرنسا بصفة خاصة.

لا يوجد في نظرنا تيّار وقف من الأجانب مهما كانوا، روسا أو بريطانيين أو فرنسيين موقفا متحفّظا شبيها بموقف العثمانيين الاتحاديين أي بهؤلاء الذين ستسمهم كثير من الدراسات باللاوطنيّة حينا وبالطورانيّة حينا آخر. ونحن نعتقد أن في الشواهد التي أوردناها لسليمان البستاني ما يفنّد مثل هذه التهم.

---

[53] سليمان البستاني . – عبرة وذكرى، ص 227

[54] سليمان البستاني . – عبرة وذكرى . – ص 229

لقد كان العثمانيون الاتحاديون حربا على القوى العظمى التي تحكم السلطنة اقتصاديّا وكانوا حربا على عبد الحميد الثاني في الآن نفسه لأنّهم كانوا يطمحون إلى تغيير المجتمع العثمانيّ تغييرا جذريّا : هل كانوا يحمّلون القوى العظمى وحدها مسؤولية تردّي الأوضاع في السلطنة ؟ لو كانوا يفعلون ذلك لكانوا من الآخذين بالنظرة التقليديّة التي تردّ كلّ شيء إلى « الشيطان » بالمعنى الديني للكلمة وإلى "الأيدي الخارجيّة" بالمعنى اللائكي لها. إن الشيطان عندهم مزدوج الوجه : هو القوى العظمى الباحثة عن مصالحها والتي لا تتمكّن من تحقيق رغباتها إلا بإعانة، غير واعية، من عبد الحميد والمستفيدين من حكمه وبذلك ربطوا بين العامل الداخليّ والعامل الخارجيّ :

« معظم الشكوى(...) إنما هي من ذلك الاستبداد الذي أباح الموبقات واستباح المحرّمات(...) استبداد تقتسم فيه فئة ضئيلة أموال الأمّة فتتنعّم بها وتشقى الأمّة ولا حرج على تلك الفئة ولا جناح. تستولي على موارد ثورة البلاد من حرث وغاب ومنجم وتستلب الامتيازات كأنّما ذلك من تراث آبائها وأجدادها [55] إذا اكتشف مجتهد منجما [56] وقال للحكومة أنا صاحب الحقّ باستخراجه فلكم سهمكم ولي سهمي بمقتضى النظام، قال رجل الما بين بل هو هبة استوهبها أحدنا فاذهب خاسرا وإذا قضى باحث زمنا فدرس مشروعا وقال : هذا نتاج بحث طويل ولديّ جميع الوسائل العلميّة والماليّة للقيام به بهذه الشروط وذلك السهم منه للحكومة، قالوا : بل هولنا ، فأخذوه بلا شرط ولا بدل . تلك هي الفئة الظالمة التي كانت تتسبّب بالنفي والسجن والقتل » [57] لقد كان القارئ ينتظر، مَا مِنْ شكّ في ذلك في نظرنا، أن يتوسّع سليمان البستاني، وزير الفلاحة وأحد نوّاب رئيس البرلمان العثمانيّ زمن الاتحاديين، في الحديث عن الدين وعن مظاهر التديّن زمن عبد الحميد بعد أن تعرّض « للاستبداد الذي أباح الموبقات واستباح المحرّمات » ولكنّ الدين لا يمثّل، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، شاغلا بالنسبة إلى العثمانيين الاتحاديين فهو « إذا لم يتجاوز حبّ

[55] تحسن هنا المقارنة بين مآخذ العثمانيين الاتحاديين على عبد الحميد ومآخذ العروبيين الإسلاميين عليه (الفصل اللاحق)

[56] استعمال عظيم الدلالة لمعنى «الاجتهاد» ومجاله هنا الطبيعي والمادي

[57] سليمان البستاني . - عبرة وذكرى . - ص 88- 89

الدين إلى بغض من خرج عنه فليس بالخلّة المذمومة»[58] فسياسة عبد الحميد الدينيّة لاتهمّه بقدر ما تهمّه « سياسته الاقتصاديّة » هي سياسة تقوم على قتل المبادرة الخاصة والتبذير والإنفاق على خليّة كبيرة من « الزنابير » من أمثال عبد الله النديم وأبي الهدى الصيّادي وأحمد عزّت العابد وكلّ من هبّ ودبّ من اللائذين بـ « حمى» الآستانة من الإسلاميين من مختلف بقاع الأرض وانتهت بإفلاس « بيت مال » عبد الحميد نفسه فقد « تنازل السلطان عبد الحميد (يقصد سنة 1908) عن أراضيه وأملاكه الخاصّة إلى خزينة الدولة. وتبيّن لدى وزارة المالية أن هذه العقارات تزيد وارداتها السنويّة على أربعمائة ألف ليرة، ولكنها مدينة بما يقرب من مليون ونصف ليرة من تراكم المعاشات وسائر النفقات، فمن الحكمة أن تدفع الخزينة تلك الديون بإضافة مليون ليرة على مبلغ الاستقراض الذي تنوي عقده »[59]

فعبد الحميد لم يكن، إذن، ليعدو، في نظر البستاني، أن يكون إقطاعيًا كبيرا يعبّر فكريًا وسياسيًا واقتصاديًا عن مصالح طبقة أفل نجمها، مقارنة بما يحدث في العالم المحيط، وعلى العثمانيين الاتحاديين أن يعوّضوها في قيادة المجتمع العثماني.

لقد كان للاتجاه الاتحاديّ الذي رأينا أهمّ ملامحه تأثير كبير في الأجيال الجديدة الحائرة حتى أن بعض ممثّلي الأرستقراطية العثمانيّة (خطّ مصطفى فاضل والعثمانيين الجدد: نازلي هانم ـ الأمير صباح الدين) أبدوا تعاطفا مع تيّار العثمانيين الاتحاديين ممّا أثار حنق عبد الحميد البالغ فكتب في مذكّراته :

« علمت أن الأتراك الشباب في جنيف عقدوا مؤتمرا بكلّ معنى الكلمة وبالرغم من أنّ اجتماعاتهم كانت سرّية فإنّ استخباراتي تحصّلت على أسماء سبعة عشر رجلا منهم. ومن دواعي الأسف أن هؤلاء الشباب منقادون إلى ما يدبّره بعض المتآمرين من الرجال المغرورين (...) إنّهم عصابة منافقة دنيئة تنكّرت لدينها ووطنها وحالفت الصليبيّة العدوّة في القضاء على أبناء جلدتنا وأخوتنا في الإسلام » [60] إنّ ما أثار عبد الحميد الثاني في حقيقة الأمر ليس مجرّد عقد اجتماع سريّ ضمّ بعض الشباب « المنقادين إلى ما يدبّره بعض الرجال المغرورين » أمثال الماروني خليل غانم والكردي عبد الله جودت والتركي أحمد رضا فمثل

---

[58] سليمان البستاني . – عبرة وذكرى، ص 151

[59] يوسف الحكيم . – سوريا في العهد العثماني . – ص 157

[60] عبد الحميد الثاني . المذكرات، ص 46

هذه الاجتماعات السريّة أصبحت أمرا معتادا سواء في مصر أو في مهاجر أوربا ولكنّ ما أثاره هو أنّ جزءا من الأرستقراطيّة العثمانيّة بدأ يبدي تعاطفا إزاء التيّار الاتحادي ذي الانتماء الطبقي «الأكثر شعبيّة» ممّا يهدّد بقيام تحالف واسع ضدّ عبد الحميد. وفي هذا السياق تبدو رسالة الأميرة نازلي هانم، ابنة مصطفى فاضل، على غاية من الأهميّة ولذلك فنحن نوردها، على طولها. « قرأت مع الأسف الشديد في جرائد أوربا التي وردت هذا الأسبوع أنّ مولاي الأعظم غاضب عليّ غضبا شديدا. وعلمت أنّ السبب في غضبه حضوري مؤتمر (تركيا الفتاة) الذي عقد بباريس. ولهذا أرجو الإذن لي ببيان ما يدور بخلدي في هذا الباب.

إن استهدافي للغضب الملوكي ليس بالأمر الحادث ولكنه مستمر منذ أربع سنوات [61] وإذ وجب أن يميز من حل بهم ذاك الغضب سهل تعيين الفئة التي ينبغي أن أحشر في عدادها. غير أن حضوري مذاكرات هذا المؤتمر ليس تذرعا للشهرة فهو إذن منزه عن كل غرض ذاتي.

يذكر مولاي الأعظم أنه قال ذات يوم للمرحوم خليل باشا شريف «إنني مغرم بكلمة الحق ». ولقد بشرني المرحوم بهذه البشارة الملكية وتعاهدنا كلانا منذ ذلك الحين أن لا نحيد عن كلمة الحق. قرأت ما ينشره هذا المؤتمر من زمن مديد واطلعت على اللوائح التي رفعها إلى الأعتاب الشاهانية. ولما كانت هذه المنشورات بمثابة كلمة الحق في وصف الدمار الذي باتت فيه الممالك المحروسة الشاهانية لا أيت(كذا) أن أحضر مذاكراته عند نزولي بباريس فشهدت من الجميع منتهى الود والولاء للمقام الملكي وللوطن والأمة ورأيت الجميع باكين لحال الوطن الذي بات على شفا الفناء فهاجني ذلك وتذكرت أن مولاي كان مغرما بكلمة الحق فظننت وا أسفاه أنه ربما تسلى عن ذلك الغرام. ولكن هز فؤادي ما عاهدت الله عليه وأيقنت أن العشق يزول والعهد يبقى.

لما زرت الآستانة منذ أربع سنوات أوصاني بعض المقربين بأن أرفع إلى مولاي عريضة أستقيل بها من هفواتي. ولما لم يكن لي علم بهفوة تكون قد سبقت لي لم أقدم على هذا الأمر. فقد تغيرت سياسة مولاي مع الأنكليز[62] وذهب الرضاء الذي كان توسط لي في نيله

---

[61] تقصد سنة 1892

[62] فالموقف من بريطانيا خاصة هو أحد أكبر أسباب الخصومة بين الاتحاديين والإئتلافيين لذلك يمكن للمرء أن يطلق عليهم اسم «عثمانيي بريطانيا»

المرحوم السير هنري لأير. وإنّي لأتلقّى بكل ارتياح توسّط الأنكليز في إحراز رضاء مليكي بل أشكر اليوم ما أصابني من الغضب الملوكيّ. وإنّ في بعدي عن مشاهدة ما وقع بالآستانة من الزلازل وما نزل بالرعيّة من الفقر وما جرى من دماء المظلومين الذين ذبحوا كما تذبح الأضحية وعن سماع استغاثات المظلومين وتأوّهاتهم ما يسلّيني وما أحمد الله على بعدي عنه[63] وسأستمرّ لذلك في العمل بنصّ الأمر الملوكيّ الذي أبلغتنيه الحكومة المصرية غير رسمي (كذا !) مادامت لي الحياة.

على أنّي لا أبرح داعية بطول عمر مولاي وبقاء دولته ولا أبرح داعية بأن يعود له سالف غرامه بكلمة الحقّ. فإذا قدّر الإله ليزولنّ بؤس اليوم كما تزول الرؤيا المفزعة فيصبح سعيدا مهنّأ ويلفي رعيته في رغد بالاتحاد والحريّة فإنّ رعيته لا تريد منه إلاّ أن يكون أبا مشفقا.

لعلّي تجاوزت الحدّ وأسأت البيان فلست أدري مبلغ وقع ما أتشرّف بعرضه فليثق مولاي أن كلام أصدق عبيده في زماننا هذا لا يختلف عمّا جرى به قلمي وليوقن أن ورقتي لم تسطّر إلا بخالص النيّة وصادق الولاء ».

بنت المرحوم مصطفى فاضل باشا المصري

خادمتك نازلي[64]

هذه الرسالة تبيّن عددا من ملامح التيّار العثمانيّ الفاضليّ ـ الصباحيّ ـ الائتلافيّ وهي :

- أصول دعاته الأرستقراطية
- اللامركزية في الداخل على أساس من « الاتحاد والحريّة» لا « الاتحاد والترقّي»

---

[63] يقارن هذا الموقف من المذابح الأرمنيّة بموقف الصيادي الذي «عثر في مكتبة (آيا صوفيا) على شيء من الجفر المنظوم ذكر في أوّله أنه كان من محفوظات السلطان مراد الرابع فطاب أبو الهدى بهذا الكتاب نفسا وأخذه من المكتبة واحتفظ عليه (كذا) فلمّا كانت المذبحة الأرمنيّة التي وقعت في سنة 1894 رفع هذا الكتاب بنفسه إلى عبد الحميد وإذا فيه إشارة بالحمرة على بيت من الشعر هو هذا :

ويحترق الأرمنيّ الخبيث   بما كان أضرمه فاستعر

فكان هذا معوانا لعبد الحميد على الجهل (يكن، المعلوم والمجهول، ص 103)

[64] أورد الرسالة نقلا عن جريدة خدام (القاهرة، 22 أكتوبر سنة 1896) التي كان يصدرها يوسف حمدي يكن، الشاعر الفاضلي الائتلافي ولي الدين يكن (أخو يوسف) في المعلوم والمجهول ص 157 – 159

ـ القبول بتدّخل بريطانيا في سياسة السلطنة الداخليّة « فقد تغيّرت سياسة مولاي مع الأنجليز » وهي تدلّ، كما يتضّح ذلك من المقارنة بين بعض الأفكار الواردة فيها وبين المحاور التي رأيناها في تفكير سليمان البستاني، على أنّنا إزاء تيّار يختلف عن تيّار العثمانيين الاتحاديين ولكنّه ما زال تيّارا ضعيفا وغير منظّم في حزب سياسيّ. ولسوف يشتدّ ساعد هذا التيّار سنة 1899 بهرب صهر عبد الحميد نفسه الداماد محمود جلال الدين باشا (1853 — 1903) صحبة ابنيه الأميرين صباح الدين ولطف الله إلى باريس حيث تجمّع حول الأمير صباح الدين جزء من المعارضة العثمانيّة. ومنذ هذه السنة ستبدأ الخصومة، وإن بشكل كامن في البداية، بين أحمد رضا والأمير صباح الدين.

تحدّث برنارد لويس عن تفكير الشاب صباح الدين (1877– 1848) الاجتماعي والسياسيّ فنسبه إلى تفكير فريد يريك لوبلاي Fr. Le Play (1806 ـ 1882)، أي إلى هذا المهندس والاقتصاديّ الفرنسيّ الذي كان لبحوثه الاجتماعية تأثير كبير في التيّار المسيحي الاجتماعيّ الذي ازدهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر :

« انطلقت ـ أواخر القرن التاسع عشر ـ حركة فكريّة قويّة في قلب الكنيسة الكاثوليكيّة شجّعتها منشورات كهنوتيّة تخصّصت بالمسائل الاجتماعيّة. ففي فرنسا ظهر « أوزانام » Ozanam و « لامنيه » Lamennais ، و هما من أوائل المبشّرين بالفكرة، وإن كانا متباينين إخلاصا نحو التقاليد الكاثوليكيّة وتبعهما لوبلاي فتمثّل فيه الميل نحو المحافظة المتشدّدة. ولاحظ لوبلاي هذا كثرة الانقلابات الاجتماعيّة في فرنسا،وعدم استقرار العامل في عمله، والفرد في أسرته، والأسرة نفسها في بيتها، وتتّبع أسبابها فوجدها قائمة على نسيان الناس وصايا التوراة العشر، وإهمالهم التقاليد الدينيّة، وانتهى به التفكير إلى معاداة الليبراليّة فقال : « تبرهن الأحداث على أنّ استقرار الفرد، لا يتمّ بجهده وحده، بل لابدّ من تطويره في داخل مجتمع متطوّر معه » وحذّر الدولة الجاهلة العاجزة عن تحقيق التطوير، فقال « لا يمكن تطوير المجتمع إلا بعد ترميم السلطة، مهما كان شأنها، كسلطة كبار الملاّك والحكماء وأرباب العمل ، وبخاصّة منها سلطة ربّ الأسرة» [65].

إنّنا هنا أيضا نبدي تحفّظنا إزاء القطعيّة التي يتّصف بها تفكير برنارد لويس وإزاء حصر تأثّر الأمير صباح الدين في التيّار الاجتماعيّ المسيحيّ. صحيح أنّ الديمقراطية

---

[65] جوزيف لاجوجي . – المذاهب الاقتصادية . – بيروت – باريس، ط 2، 1984 . – ص 50

المسيحيّة ظهرت في أوربا حلاّ وسطا بين الدعوة الاشتراكيّة بل الشيوعيّة ودعوة مدرسة منشستر وصحيح أنّه « بينما كان العثمانيون الفتيان من فئة عليا نسبيّا فإنّ جماعة تركيا الفتاة كانوا من خلفيّة اجتماعيّة أكثر تواضعا نتيجة توسّع الحركة الإصلاحيّة في الفترة السابقة» [66] فـ « جماعة تركيا الفتاة ترجع للفئات المهنيّة التي برزت حديثا من ضبّاط وصحفيين ومحامين وموظّفين صغار في الإدارة، وهم نتاج المدارس الحكوميّة ولعلّهم كانوا أساسا من الطبقة الوسطى أمّا الموظّفون الكبار فكانوا على العموم معادين لحركة تركيا الفتاة، في حين أنّ الطبقات الواطئة لم تكترث فالحركة وجدت تأييدا بين الضّباط الصغار في الجيش والبحريّة وبين الفئات الوسطى المتواضعة في الخدمة المدنيّة وأصحاب المهن وبعض العلماء» [67] ولكنّ دراسة آثار المنتمين إلى التيّار الصباحي (وأهمّها بالعربيّة المعلوم والمجهول لولي الدين يكن) لا تبّرر ما يذهب إليه برنارد لويس إذ هي تبرز بعض سمات الفاضليّة الصباحيّة التي يكاد المرء. يلمس فيها عثمنة لتفكير ستيوارت ميل وغوستاف لوبون وإيدموند ديمولين ممتزجين امتزاجا يعجب له المرء ولا واحد من هؤلاء ينتمي إلى تيّار الديمقراطيّة المسيحيّة أو كانت له همومها ومشاغلها وغاياتها. فنحن، إذا تذكّرنا الخصومة بين « لافيت » و « بومان »، بإزاء عثمنة للخصومة بين دعاة المركزيّة ودعاة اللامركزيّة بكلّ ما تتضمّنه هذه الخصومة من معان ميتافيزيقيّة وسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة حافّة، شاهدنا على ذلك كتاب « المعلوم والمجهول » للتركيّ ولّي الدين يكن ، وهو كتاب فضّلناه على كتب الشوام لأنّ صاحبه تركيّ ومسلم نشأة، ومن ثمّ يصعب تفسير معاداته للإسلام وللمسلمين بأصوله العرقيّة أو الدينيّة.

كان ولّي الدين يكن (1873 ـ 1921)حتى سنة 1897 حميديّا خالصا يدافع عن السلطان عبد الحميد بقلمه حتى عرّضه هذا الموقف لنقمة عبّاس الثاني خديوي مصر [68] وخصم السلطان عبد الحميد وأبي الهدى الصيّادي الذي حرص منذ 1892 على إفشال مخطّط زواج الخديوي من إحدى الأميرات العثمانيات : « إنّ المعيّة أنفذت إليّ أحد

[66] برنارد لويس . – الإسلام واللائيكية . – ص 174

[67] برنارد لويس . – الإسلام واللائيكيّة، ص 16-18

[68] عباس حلمي الثاني (1874– 1944) تولّى الخديويّة سنة 1892 وعزلته بريطانيا سنة 1914، خاصم عبد الحميد لأسباب مصلحيّة

مستخدميها في عصبة لا أعلم من رجالها إلا نفرا قليلا وأنا إذاك بالإسكندريّة أريد السفر إلى الآستانة لأرى عمّا لي كان هناك فجاءني الرسول في صحابته ليلا وجعل يتوعّدني بالضرب والتحقير إذا أنا لم أكتب له ورقة أقول فيها إنّ كلّ ما أدافع به عن عبد الحميد زور وبهتان. فكتبت له الورقة [69] التي طلبها ودفعتها إليه فلمّا كان الغد رجعت إلى القاهرة وقصدت إلى قصر الدوبارة ومعي اثنان من أصحابي فاستقبلنا المستر (بويل) وأظهر لنا من البشاشة والظرف ما لا أنساه له إلى اليوم وقام اللورد كرومر بمناصرتي خير قيام وبقيت الإمارة لا تدري كيف تتحامى نبالي وكيف تخفض سماعي» [70]

هذا الحميديّ الملخص الذي نصره اللورد كرومر Cromer (1841ـ 1917) على عداوة بريطانيا لعبد الحميد مرّ بعد مذبحة الأرمن سنة 1896 بأزمة نفسيّة وفكريّة حادّة فانقلب على سياسة عبد الحميد وأصبح فاضليّا من أكبر المناصرين لحقوق « الشعوب العثمانيّة » ممّا عرّضه للنفي سنوات أصبح أثناءها مدمنا على المورفين، مهدود الجسد والنفس ولم يطلق سراحه إلا عند قيام «العهد الجديد» وإعلان العفو العام فألّف « المعلوم والمجهول » وأهداه إلى مصطفى فاضل، والد نازلي هانم. كتب يكن عن فترة ما قبل هذه الاستفاقة:

« كم أسف أجده عندما أتذكّر ماضي الشباب أيّام كان الفتى منّا شغله مقالة يكتبها أو قصيدة ينظمها لتذكرها له الصحف السيّارة ناعتة إياه بالفاضل والأديب، أيام كان الشاب منّا يقضي ليله في معاقرة ولهو وسماع ثمّ يصبح فينادي في الصحف باسم الوطن ويدعو إلى مكارم الأخلاق» [71]

كم تبدو صورة الشاب يكن مثالا حيّا وباقيا على نفوس «الوطنجيين» الميّته في البلدان الحميديّة النظرة إلى اليوم وعلى الهوّة الفاصلة بين العمل والقول، بين الممارسة والتفكير: « ليل معاقرة ولهو وسماع » و« صباح مناداة في الصحف باسم الوطن ودعوة إلى مكارم الأخلاق ». ولسوف تكون لذلك استفاقة الشاب يكن عنيفة لأنها كانت مفاجئة ولأنها

---

[69] يطرح رضوخ يكن للتهديد قضيّة موقف « الخود» التي يهدّدها «الشيخ» التي طرحها الشدياق سنة 1855 = كيف نحكم على موقف « الخود» (الكوناتوس) وهي تستميت في الدفاع عن نفسها إمّا بطريقة إنكفائية وامّا بالتمرّد والاحتماء بقوى عظمى أجنبيّة ؟ القضية ما زالت مطروحة إلى اليوم في البلدان العربية ذات الأنظمة «الحميديّة»

[70]) يكن . – المعلوم والمجهول، ص 109

[71] يكن . – المعلوم والمجهول، ص 14

اتخذت شكلي المحاسبة السياسيّة والأخلاقيّة للنفس ولسياسة عبد الحميد الدينيّة التي خدمها يكن فيما يشبه السكرة الطويلة :

« في اليوم الثاني والعشرين من شهر ديسمبر سنة 1897 دخلت إدارة المقطّم وولجت مكتب الأستاذ فارس نمر »[72].

ومنذ هذه السنة سوف يصبح يكن أحد كبار المنافحين عن الفكرة العثمانيّة الائتلافيّة بمقوّماتها الثلاثة :

- رفض الاحتكار الإسلاميّ للسلطة ومقاومة النزعات النابذة بمقاومة ماتدعّي القيام عليه من مقوّمات أهمّها الجنس واللغة الخاصّة.

- السعي إلى تقويّة اللحمة الداخليّة في الوطن العثماني بتحقيق ازدهار اجتماعيّ واقتصاديّ على أساس من الحريّة الاقتصاديّة.

- التعويل على بريطانيا في تحقيق نهضة السلطنة.

يرى وليّ الدين يكن أنّ النمط السياسيّ الأصلح للسلطنة العثمانيّة ليس هو النمط المركزّي الذي أخذ به عبد الحميد وعبّر عنه بقوله : « إنّني على رأس دولة ينفرط عقدها في اللحظة التي تضعف فيها إدارتها المركزيّة »[73]

فكتب داعيا إلى اللامركزيّة :

« لا تدبير يفيد بلادنا مثل عدم المركزيّة. هذا رأي يفزغ أكثر الساسة عند سماعه ولو أطالوا فيه النظر لبدت لهم محاسنه في أحسن الصور»[74].

وهو يذهب في هذه اللامركزيّة إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه لأنه يحجم، على عكس خير الدين التونسي مثلا، عن تصنيف العثمانيين إلى مسلمين يجب أن يحكموا ومسيحيين يجب أن يُحكَموا لأنّ المحكّ عنده، في ميدان الحكم، هو الكفاءة. فهو يصنّف العثمانيين صنفين ، صنف آخذ بالنظرة الحديثة إلى الله والطبيعة وإلى الدولة المجتمع

---

[72] يكن . – المعلوم والمجهول، ص 131 «والمقطّم» جريدة يومية سياسية موالية بريطانيا أنشأها أعضاء من قدماء «جمعية بيروت السريّة»: يعقوب صروف وفارس نمر وشاهين مكاريوس (1853 – 1910) في القاهرة سنة 1888 وقد تعاقب على رئاسة تحريرها فارس نمر وخليل ثابت (ت 1962) وكريم ثابت (ت 1964)(الموسوعة العربيّة الميسّرة ، 1987، ج1)

[73] عبد الحميد الثاني . – المذكرات، ص 56

[74] ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول، ج 2، ص 100

يجب أن يقود البلاد، مهما كان عرقه ودينه، وأكثر المعبّرين عنه مسيحيون ويهود وصنف تقليديّ ما قبل رأسماليّ مقاوم للتنظيمات وأكثر المعبّرين عنه مسلمون، عرب وترك. ويفسّر يكن هذا الاختلاف بين الصنفين العثمانيين باضطرار الأقليّات عامّة إلى الاستماتة في الدفاع عن ذاتها بـ «اختراع الحيل للنجاة» ومنها العلم الحديث والتجارة والضرب في بقاع الأرض وبخمول المسلمين المحتمين بالدولة الدينيّة المطمئنين إلى غلبة العدد المسلم :

« يشهد الله وكلّ محبّ للحق أن إخواننا العرب، لا سيما السوريين منهم كانوا أشدّ الناس ضجرا وأعظمهم أنفة من احتمال الذلّ فهم الذين تاقت نفوسهم إلى الفضيلة العصريّة من وراء حجب الاستبداد فأقبلوا على مصر وعلّموا إخوانهم المصريين إنشاء الصحف واتّخاذ المطابع واحتراف الأدب العصريّ واصطفاء الحريّة هذا مع أنهم محرومون في بلادهم من التمتّع بمثل هذه النعم »[75].

وخصال الأرمن التي عرّضتهم لـ « حسد المسلمين » على حدّ عبارة يكن، لا تقلّ عن خصال العرب المسيحيين و« الأرمن عرفوا حدّ ما عليهم للحكومة وما لهم عليها فرضوا أن يهبوها حقّها وأن يطالبوها بحقّهم. وكبر هذا على الحكومة لأنّها كانت لا تحبّ النصفة وكبر على المسلمين لأنّهم لم يكونوا يعلمون أن للأرمن حقّا على الحكومة وهم يعلمون أنّ الحقّ لا يكون إلاّ للمسلمين دون سواهم. نعم كان في جماعات المسلمين رجال رزقوا العلم وأشربوا حبّ الوطن اعترفوا لإخوانهم المسيحيين بالحقّ وأرادوا إنصافهم وودّوا مشاركتهم في مطالبهم غير أن قلّة العدد خذلتهم في مناوأة الحكومة والسلطان الظالم وظلّوا في أعين الجهلاء بمنزلة الأعداء »[76].

يوجد عند يكن، تلازم بين « طلب العلم والصناعة والاستفادة من معجزات العصر الحديث » وتوق « النفوس إلى الفضيلة العصريّة من وراء حجب الاستبداد»، والسمتان من سمات النخبةالعثمانيّةالمسيحيّة، أي يوجد، بصياغة أخرى، تلازم بين التطوّر العلميّ والتقنيّ وبين مطالب التحرّر السياسيّ إذ ليس بإمكان الإنسان التقليديّ، وهو عنده الإنسان المسلم في عصره، أن « يعرف ما عليه للحكومة وما له عليها فيرضى أن يهبها حقّها وأن

75 ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول . – ص 71 هذا التعاطف مع الشوام المسيحيين هو الذي يفسّر أن من أهتم بجمع ديوانه و نشره بعد موت سنة 1921 هو أنطون الجميل

76 ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول . – ص 54

يطالب بحقّه » لأن هذا الإنسان التقليديّ تربّى على نظرة تقليديّة إلى علاقة الله بالطبيعة قاس عليها علاقة الدولة بالمجتمع وبذلك أمكنه أن ينظم ما نظم شكيب أرسلان في عبد الحميد :

وألهم مولانا الخليفة ظلّه قياما على الدستور في الدولة الغرّا

فالتقليديّون « يعتقدون أن لاحقّ للأمّة في مشاركة الملوك في أعمالهم وأنّ الرعيّة عبيد الملوك أمروا بالطاعة لهم وإن ظلموا والشكر وإن أساؤوا . يتحدّثون عن ذلك في مجامعهم وفي أيديهم السبح وأمامهم النرجيلات (الشيشات) يمتصّونها حتى تستطلع حبّاتها. يؤتى لهم بالشاي منقوعا وبين أيديهم جماعات من المشائخ منهم المدّعون لعلوم الكيمياء القديمة ومنهم أولياء الله الناطقون بالغيب (بالسرياني) ومنهم المتصوّفون من أتباع الرفاعي و الكيلاني ومحي الدين العربي (كذا) والبكتاشي والمولوي ومنهم أئمة الشرع ورواة الأحاديث والمفسّرون. وكلّ هؤلاء يكفّرون الأحرار ويدعون لعبد الحميد ويمدّون أنامل أكلت أطرافها حبّات السبح يجرون بها دراهم أعوانهم عدّا بطلا (كذا !) وجشعا ولؤما. كانوا يؤثرون حبّ عبد الحميد على حبّ العادل الحميد. فمن من هؤلاء القدماء الصلحاء الأتقياء يشكّ في صدق الحاج السيّد الشيخ زيد مثلا وهو لابس عمامة كأنّها كيوان وفي يده عصا كأنّها عمود الصبح وعليه جبّة خضراء[77] كأنها ملاءة الربيع وفي رجله خفّان أصفران كأنهما سفينتان من النحاس الأصفر وفي عنقه سبحة هي أطول من ألفيه ابن مالك ثمّ يصدّق ما جاء به سليم سركيس [78]وهو رجل مسيحيّ ما قرأ على شيخ أو يؤمن بما يقول غيره من أحرار الترك والعرب وهم متعلّمون في أوربا ؟» [79]

لم نعثر فيما نعرف من الآثار المتعلّقة بهذه الفترة على مفكّر مسلم نشأة وصف علاقة المسلمين بالمسيحيين بمثل ما وصفها به وليّ الدين يكن وسبب ذلك واضح، في نظرنا، فهو لا يتناول الفترة الفاصلة بين الإعلان عن التنظيمات الأولى (1839) وتمرّد الجيش الثالث (1908) تناولا يستند إلى فكرة الصراع بين الأجناس ولكنّه يتناولها انطلاقا من التضادّ بين الآخذين بنظرة تقليديّة إلى العالم والآخذين بنظرة حديثة. وضمن كلّ صنف من هذين

---

[77] جبة خضراء = هي حكر على الشرفاء المنتسبين إلى محمّد

[78] سليم سركيس (1869-1927) عربي بروتستانتي، صاحب «المشير» الشهيرة

[79] ولي الدين يكن . - المعلوم والمجهول . - صص 71-73

الصنفين يوجد منتمون إلى أجناس وديانات مختلفة. فحقيقة الصراع عنده ليست دينيّة وإنما هي فكريّة « ابيستيمولوجيّة » ولقد دفعه الشعور بما لحق المسيحيين من ضيم إلى تبرير ثوراتهم مثل ثورة 1860 في الشام وثورة البلغار سنة 1877 وثورة الأرمن بداية من تسعينات القرن التاسع عشر. فعن الأولى كتب مبرّئا العرب المسيحيين ومجرّما بعض مراكز القوى في السلطنة وفي الولايات الشاميّة : « تعصّب أكثر العلماء وجهل الرعيّة وظلم الحكومة أتى البلاد بثلاث مذابح مختلفة : أولا مذبحة الشام وقعت في سنة 1860 أضرم جاحمها وأجزل وقودها أحد الباشاوات بأمر من الباب العالي فطلبت أنكلترا وفرنسا [80] من الحكومة العثمانيّة تحقيق الأمر وعقاب من تثبت عليه جريمة التحريض فذهبت إلى الشام هيئة محقّقة اشترت رضاء الباشا وسارت على ما أمرتها به الحكومة. غير أنّ أنكلترا وفرنسا لم تقنعا بذلك وأصرّتا على طلب التحقيق فتبيّن ذنب الباشا فطلبت هاتان الحكومتان إعدامه ليكون عبرة لغيره وكان سفير أنكلترا في الآستانة إذاك (أرل رسل) و معتمدها في برّ الشام (اللورد دوفيرين) فزعمت الحكومة العثمانيّة أن قتل الباشا قد يستثير المسلمين ويدفعهم إلى قتل المسيحيين عامّة انتقاما وتشفيّا وربما تعدّى ذلك إلى رعايا الدولتين فكان جوابهما الإصرار بعقاب الباشا فأعدمته الحكومة التي أوعزت إليه بالفتنة [81] ولم تحدث هنالك أشياء ممّا ادّعت تخوّفها منها...» [82].

أمّا عن الأحداث البلغاريّة في سنة 1877 فقد كتب :

« ثمّ وقعت مذبحة البلغاريين في سنة 1877 وقد حمى الباب العالي زعماء الفتنة وذهبت مساعي اللورد (بكنسفيلد) غير مجدية نفعا» [83].

وأمّا عن الأحداث الأرمنية في التسعينات فقد كتب :

« في سنة 1890 قامت جمعيّة (خنجاق) بواقعة (قوم قبو) وهي براعة [84] الاستهلال في النهضة الأرمنيّة. وفي سنة 1896 قامت جمعيّة (طاشنا قساغان) بواقعة البنك العثمانيّ.

---

80 على عهد كلّ من بالمرستون في بريطانيا ونابليون الثالث في فرنسا.

81 تجريم فؤاد باشا، أحد كبار مهندسي التنظيمات هو نتيجة مقاومة فؤاد باشا لمصطفى فاضل،الذي ينتسب يكن إليه فكريا

82 ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول . – صص 50-51

83 ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول . – ص51

84 براعة = بداية

كلتا الواقعتان وقعت في عاصمة الملك العثمانيّ لتكون بمشهد من أعين سفراء الدول وبحضرة عبد الحميد. أرادت الجمعيتان الأرمنيّتان أن تعلّما حكومة الاستبداد أن الشعب الأرمنّي نفض عنه تراب الذلّ وأنّه يأبى الاستمرار في طاعة كلّها تكلّف فجاؤوا لسائر إخوانهم العثمانيين بمثال من النخوة كان يجب أن يحذوا على منواله. غير أنّه لم يقرّ عينا بذلك سوى فريق من رجال الحريّة أضجرهم الملك. أمّا الباقون من المتعصبين والجهلاء ومن أسعدهم الاستبداد وعلت أقدارهم في دولته فقد أغضبهم ذلك وأقبلوا بجموعهم يقتلون الأرمن » [85].

لقد طرح الشدياق منذ 1855 قضيّة تمرّد « الخود » على« الشيخ » الذي يسعى إلى إذابتها فيه ولكن بشكل ضمنيّ ولم يبرر تمرّد « الخود» واكتفى بالإشارة إلى أن مثل هذه العلاقة بين (الشيخ) و(الخود) تشي بخلل يمنع تحقيق السعادة .أمّا يكن فهو يبرّر تمرّد « الخود » لأنّها جاءت بـ« مثال من النخوة كان يجب أن يحتذى » : « نعم غضب الأرمن من المسلمين عامّة ومنّا معشر الترك خاصة. ولا يبعد عن العقل أن يكونوا اتفقوا بينهم أن يتّخذونا أعداء فإذا صحّ ذلك فهو أمر حادث ولكنّهم لم يكونوا كذلك فلطالما بكوا لبكائنا وشاركونا في ضرائنا ومنعناهم أن يشاركونا في سرائنا » [86].

يبرّر وليّ الدين يكن ، إذن، ظهور القوميّات ونماءها لا باختلاف العرق واللغة والدين ولكن بأمر أعمق من ذلك لأنّه أكثر التصاقا بالطبيعة وهو استماتة كوناتوس ضعيف ما في الدفاع عن ذاته إزاء كوناتوس شرس أقوى منه إذ « الحرج يعلّم الحيلة وتوالي العقبات يستولد البغضاء ولو كان عدلا فكيف به إذا كان ظلما. ودوام الإساءة يحول دون استعادة الصفاء : هذه ثلاث ضروريّة فرغ العقلاء من التخالف فيها »[87].

إنّ المقارنة بين تفكير وليّ الدين يكن وتفكير سليمان البستاني تظهر بوضوح كاف نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين الإخوة الخصوم : العثمانيين الائتلافيين والعثمانيين الاتحاديين فما يربط بينهم هو الأخذ بنظرة حديثة إلى علاقة الله بالطبيعة وإلى العلاقات الاجتماعيّة بكلّ ما ينجرّ عن هذه النظرة من نتائج . ولكنّ ما يختلفون فيه، ضمن هذه

[85] ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول . – ص 56

[86] ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول . – ص 61

[87] ولي الدين يكن . – المعلوم والمجهول . – ص 55

النظرة، هو المواقف من علاقة الدولة بالمجتمع (اللامركزية والمركزية) ومن الاختيارات الاقتصادية (التبادل الحر أو« الوطنية» الاقتصادية) ومن علاقات السلطنة بالقوى العظمى وخاصة منها بريطانيا (موالاة هذه القوة العظمى غير المشروطة ومعاداتها). ولقد كان تيار «الاتحاد والترقي» حتى بداية القرن العشرين تيار الأقلية ولكنه كان يستمد قوته من بعض كبار الساسة (خليل غانم أحمد رضا، سليمان البستاني...) على عكس تيار « الاتحاد والحرية » الذي كان تيار الأغلبية ولكنه كان يفتقر إلى رموز سياسية تجمع قواه المشتتة. ولسوف يعثر في الأمير صباح الدين على ضالته فتحدث عند انعقاد مؤتمر المعارضة المهجرية سنة 1902 الخصومة الأولى بين الإخوة الأعداء. ما الذي حدث في مؤتمر 1902 ؟ لابد أن نشير بادئ ذي بدء إلى أن سنة 1902 قد شهدت انعقاد مؤتمرين للمعارضة العثمانية في باريس وإن كان كثير من الباحثين يخلطون بين هذين المؤتمرين وكذلك بين ما أسفرا عنه من قرارات ويبدو أن المؤتمر الأول الذي انعقد في 4–9 فيفري 1902 وضم سبعة وأربعين عضوا من جنسيات مختلفة (ترك - عرب - يونان - أكراد - ألبان - أرمن) لم تبرز فيه التناقضات بين الشقين الرضاوي والصباحي بالحدة التي ظهرت في المؤتمر الثاني. وقد كتب وجيه كوثراني عن هذا المؤتمر :

« في المؤتمر الأول للأحرار العثمانيين الذي عقد بباريس ألقى (الأمير صباح الدين) خطابا افتتاحيا جاء فيه : « ينبغي أن يكون مفهوما جيدا أن الأتراك الذين يكونون الأكثرية في الإمبراطورية [88] لا يطلبون لأنفسهم إلا ما يطلبونه وبنفس المقاييس لإخوانهم المواطنين المسلمين وغير المسلمين كافة. إن الإمبراطورية العثمانية منذ ظهورها حتى عهد الدستور (يقصد دستور 1876 الملغى سنة 1877) لم تثبت تقصيرها قط في احترام لغة وعادات وديانة جميع الشعوب المختلفة التي تتولى مصائرها [89] إننا نعيد القول إن الإصلاحات التي

---

[88] الاحصائيات في هذه الفترة هي مجرد تقديرات ولذلك لا اتفاق حول عدد مختلف الأجناس في السلطنة وليلا حظ القارئ استعمال لفظ «الامبراطورية» بدلا من الخلافة وحتى السلطنة

[89] لا يجرم الأمير مهندسي التنظيمات مثلما يفعل ولي الدين يكن

نطلب تطبيقها في بلادنا والتي نعمل بكل قوانا لتطبيقها لا نطلبها لشعب دون آخر[90] أو ملة دون أخرى، كلا إننا نطلبها لجميع العثمانيين دون استثناء »[91]

أما قرارات المؤتمر فأهمها :

أولا : إننا نرفض الربط بين الشعوب العثمانية والنظام الذي عشنا فيه خمسا وعشرين سنة، فهو نظام ظالم، وهو المصدر الوحيد للمساوئ المقترفة في الإمبراطورية والتي تستثير احتقار الإنسانية جمعاء[92]

ثانيا: إننا نريد أن نؤسس بين مختلف شعوب الإمبراطورية وأجناسها ائتلافا[93] يضمن للجميع، ومن غير تمييز، تمتعهم التام بحقوقهم التي أقرتها إعلانات السلاطين وعززتها المعاهدات الدولية[94] وأن نوفر لهم الوسائل التي ترضي تماما آمالهم الشرعية في الإسهام بالإدارة المحلية[95] وتضعهم على قدم المساواة من ناحية الحقوق والواجبات المطلوبة من كافة المواطنين وأن نستثير فيهم شعور الإخلاص والولاء للعرش ولآل عثمان اللذين وحدهما يستطيعان المحافظة على الوحدة.

ثالثا: سنوجه جهودنا في جميع الأحوال إلى تنسيق رغبات جميع الشعوب العثمانية وجهود جميع المواطنين من أجل الهدف الثلاثي : المحافظة على وحدة الإمبراطورية العثمانية وعدم إمكان تفككها، إعادة تأسيس النظام والسلم في الداخل وهما شرطان أساسيان للتقدم، احترام القوانين الأساسية في الإمبراطورية وخاصة الدستور الذي

---

[90] يميل العثمانيون الاتحاديون إلى استعمال لفظ «العناصر» والعثمانيون الائتلافيون إلى استعمال لفظ« الشعوب» فالنصيريون هم، مثلا، شعب مستقل بذاته (انظر يوسف الحكيم في حديثه عن الشعب العلوي في الجزء الأول من هذا الكتاب).

[91] وجيه كوثراني . – الاتجاهات، ص 159

[92] الإنسانية = مرجع تقييمي لابد من الإشارة إليه وتسطيره.

[93] ائتلافا = من هنا كانت تسمية الصباحيين بالائتلافيين.

[94]) نقطة خلاف أساسية مع الرضاويين (الاتحاديين) الذين يرفضون تدخل الدول العظمى في السياسةالعثمانية الداخلية.

[95] الإدارة المحلية = سيكون هذا مطلب الائتلافيين الشوام حتى الحرب العالمية الأولى ثم يتطور إلى مطلب اقتسام الحكم في السلطنة أسوة بالتجربة النمساوية – المجرية (دعوة عزيز علي و"العهد")

أدخل في سنة 1876 والذي هو بلا جدال أهمّ ما فيها والذي يقدّم أقوى وأثمن ضمان للإصلاحات العامة ولحقوق الشعوب العثمانيّة وحرّياتها السياسيّة تجاه التعسف »[96].

ما من شكّ في نظرنا أنّ القارئ لاحظ في ما أورده كوثراني من قرارات المؤتمر الأوّل بعض العبارات التي من الصعب على العثمانيين الاتحاديين أن لا يتحفّظوا إزاءها مثل « الحقوق التي أقرّتها إعلانات السلاطين وعزّزتها المعاهدات الدولية» فهذه الإشارة إلى القوى العظمى «الضامنة» لتطبيق معاهدات عقدت مع السلطنة تكفي، وحدها، لإثارة شعور الرضاويين. ولعلّ تركيز الصباحيين على هذه النقطة في المؤتمر الثاني الذي انعقد في العاصمة الفرنسية في ديسمبر 1902 هو الذي دعا برنارد لويس إلى أن يؤرّخ للخصومة بين الشقّين العثمانيين بداية من هذا المؤتمر: [97].

« حدث انقسام كبير (حول مسألة) تدخّل (القوى العظمى). كان ممثّلو الأرمن وهم يتذكّرون مجازر 1894 ـ 1896 حريصين على ضمان تدخّل القوى الأوربيّة لضمان انطلاق الإصلاحات الفعليّة في الإمبراطوريّة(...) وقد تبنّى الأمير صباح الدين هذه المرّة مطالب الأرمن فتضمنّت اللائحة المصادق عليها تذكيرا للأوربيين بأن من واجبهم وفي صالح الإنسانية العام التأكّد من أن بنود المعاهدات والاتفاقيّات الدوليّة المضاة بينهم وبين الباب العالي تطبّق بصورة تخدم مصالح كل الأطراف في الإمبراطورية العثمانية »[98].

لقد وقعت المصادقة على هذه اللائحة لأنّ الصباحيين كانوا أغلبيّة ولكنّ التيار الرضاوي الاتحادي حرص على بيان موقفه المعارض كما يظهر ذلك هذا الجزء من مذكّرته :

« إنّنا المجموعة الأقليّة، لاعتقادنا أن القوى العظمى تسيّرها المصلحة وأنّ هذه المصلحة لا توافق دائما مصلحة بلادنا، نرفض بتصميم، نتيجة اعتقادنا هذا، عملا يتعدّى على استقلال الإمبراطوريّة العثمانيّة إلا أنّنا مع ذلك لسنا، كما وقع ادعاء ذلك، معادين لأوربا بل العكس، فإن واحدة من أمانينا الأساسية هي أن نرى الحضارة الأوربيّة تنتشر في

---

[96] وجيه كوثراني . – الاتجاهات، ص 159

[97] يضيف جورجون إلى هذا الخلاف السياسي خلافا حول الاختيارات الاقتصادية مشيرا إلى أن صباح الدين كان آخذا بمبادئ مدرسة مانشستر الاقتصادية لأنه كان يرى في الليبراليّة نظاماعلميّا، مجرّدا وعامّا، مبنيا على قوانين طبيعيّة صالحة للانسانية جميعها (فرنسوا جورجون . – أصول القومية التركية، ص 84).

[98] برنارد لويس.– الإسلام و اللائكيّة، ص180

بلادنا، نخصّ بالذكر من هذه الحضارة تقدّمها العلميّ ومؤسّساتها القيّمة. إنّنا نسلك الطريق التي رسمتها أوربا، وحتّى عندما نرفض القبول بالتدخّل الأجنبيّ فإنّنا نستوحي ذلك من روح التصميم الوطنيّة التي تبدو كلّ الشعوب الأوربيّة نفسها الغيورة على استقلالها بحق فخورة بها »[99].

عندما افترق المؤتمرون في باريس كان صباح الدين يفكّر في تأسيس حزب « الجامعة من أجل المبادرة الخاصّة واللامركزيّة» ونشر خلايا هذا الحزب في مختلف مناطق السلطنة. ولقد تمكّن من تحقيق هدفه ذاك في الآستانة وأرض الروم وتريبيزوند وأزمير وألانيا وكذلك في بلاد الشام، في اللاذقية وفي دمشق. هذا النشاط الذي أظهره الشقّ الغالب لم يمنع الشقّ الاتحادي من النفاذ إلى فئات أوسع من فئات الصباحيين ومنها الجيش سواء في جناح السلطنة الشماليّ (سالونيك خاصة) أو في جناحها الجنوبي ومنه بلاد الشام إذ تذكر مختلف المراجع أن سنة 1906 كانت سنة اختلال التوازن لصالح الاتحاديين :

« إنّ سنة 1906 هي سنة المنعرج الكبير إذ تأسّست فيها خلايا ثوريّة في أوساط الضبّاط العاملين في الوحدات المقاتلة ويبدو أنّ أوّل تنظيم من هذا القبيل كان « جمعيّة الوطن والحرية » التي أسسها في دمشق في خريف 1906 مجموعة صغيرة من الضبّاط من ضمنهم مصطفى كمال[100] »[101]

لقد كان المعبرون عن مصالح « الشعوب العثمانية » يعرفون جيدا ما يمثله الاتجاهان الرضاوي والصباحي بالنسبة إليهم وإلى شعوبهم : كانوا يعرفون أن الاتجاه الأول يعني «الدمج » (الاتحاد في الوطن العثماني) وأن الثاني يعني « الحكم الذاتي » ولذلك فمن الممكن للمرء من الآن أن يتكهن بمواقفهم من الاتجاهين : لقد كان التيار الصباحي هو الذي حظي بمساندة هذه القوى النابذة (العروبية الإسلامية، قدماء جمعية بيروت السرية، القومية اليهودية) لهذا السبب أو ذاك. لكن هذا التيار على غلبته العددية لن ينجح في الاستيلاء

---

[99] برنارد لويس.- الإسلام و اللائيكية، ص181

[100] مصطفى كمال (1880-1938) ولد بسالونيك سنة ولادة عبد العزيز آل سعود (1880-1953) والمقارنة بين تفكير هذين السياسيين يستأهل دراسة كاملة يمكن أن تعين على فهم الفترة موضوع دراستنا وقد أضر إدمان الخمر بصحة مصطفى كمال إضرارا كبيرا. انظر عنه دائرة المعارف الإسلامية (ج1/756-757)

[101] برنارد لويس . - الإسلام واللائكية . - ص 182

على السلطة بسبب مناصرة الجيش الثالث للرضاويين وبسبب ميوله الأنكليزية خاصة في زمن أظهرت فيه أوربا الغربية وروسيا نيتهما في اقتسام السلطنة. ففي 1904 عقدت فرنسا وبريطانيا « الاتفاق الودي » وفي 1807 التقى ملك بريطانيا بقيصر روسيا في رافيل بغاية توحيد سياستيهما وبذلك اتحد الخصوم القدامى الذين ضمنت خصوماتهم طيلة القرن التاسع عشر وحدة السلطنة النسبية لمواجهة ألمانيا ولم يبق للاتحاديين من خيار غير التحالف مع هذه القوة القومية الشرسة الناشئة. ويمكن للمرء أن يتكهن بما كانت عليه مشاعر الصباحيين عندما تحرك الجيش الثالث بقيادة « أوباش سالونيك » على حد تعبير محمد رشيد رضا في جويلية 1908 نحو العاصمة لفرض الدستور وإعادة العمل ببرلمان كان رئيسه الأول أحمد رضا الوضعي الانتهازي.



الفصل الثالث

الحنين الأخضر



حاولنا في الفصل السابق أن نحدّد سمات التيّارين العثمانيين الائتلافي والاتحادي فبينّا أنه بالرغم من الاختلاف بينهما فإنّ أهمّ ما يجمع بينهما فكريّا هو الأخذ بنظرة شدياقيّة حديثة إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثمّ إلى علاقة الدولة بالمجتمع إذ لا أحد من بين المفكّرين سليمان البستاني الاتحاديّ وولي الدين يكن الائتلافيّ مثلا يرى في ما قبل العصور الحديثة بالتقسيم التاريخي الغربيّ مرجعا يمكن الاطمئنان إليه. وعلى العكس من ذلك كان التيّار العروبيّ الإسلاميّ يلحّ على فكرة « الأصل » العربيّ والمسلم وعلى فكرة «الأصالة» بالمعنيين العرقيّ والثقافيّ داعيا إلى« تنبيه الأذهان إلىعرض أنفسنا في هذا العصر على هذه الآيات لنعلم هل هي منطبقة علينا أم لا»[1] ومجرّما كلّ دعوة إلى القطيعة بين ماضي العرب المسلمين السنّة و حاضرهم أي كان تيّارا معاديا للعثمانية بشقّيها الائتلافي والاتحاديّ لما يقومان عليه من كوسموبوليتيّة فرضها فرضا تعدّد الأجناس والديانات والطوائف في السلطنة وكذلك ضغط الرأسماليّة عليها.

هذا التيّار تطلق عليه بعض الدراسات إسم «القوميّة الإسلاميّة» ولقد فضّلنا نحن أن نطلق عليه إسم « العروبيّة الإسلاميّة » لوضوح هذه العبارة إذ هي تحيل على بعض شروط شرعيّة الحكم عند ابن حنبل في القرن التاسع الميلادي :

« إنّ الخلافة في قريش ما بقي في الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها، ولا نقرّ لغيرهم إلى قيام الساعة »[2]ولقد مثّل هذا التيار محمّد عبده (1849 – 1905) وعبد الرحمن الكواكبي (1854– 1902) ومحمد رشيد رضا (1865 – 1935) مجايل محمد كرد علي ومثّله كذلك محب الدين الخطيب (1887 – 1969)[3] وعبد الغنيّ العريسي

---

[1] محمد رشيد رضا . – رحلات الامام محمد رشيد رضا. – بيروت، 1971 . –ص 28

[2] البرت حوراني . – الفكر العربي في عصر النهضة .– ص 35

[3] محب الدين الخطيب. من أسرة دمشقية يتّصل نسبها بعبد القادر الجيلاني يشتغل أفرادها بالعلم والتجارة. أول من رأس تحرير «القبلة» جريدة الشريف حسين وهو صاحب «المكتبة السلفية» الشهيرة وأحد من نشطوا نشاطا كبيرا لتأسيس جمعيات : «الشبان المسلمين» نهاية العقد الثالث من القرن العشرين وجمعية " الإخوان المسلمين" في مصر. ولقد كان سلامة موسى يحب أن يطلق في مجلّته «المجلة الجديدة» على الثلاثي محمد رشيد رضا ومصطفى صادق الرافعي (وهو شامي الأصل) ومحب الدين الخطيب عبارة «أوكار الرجعية»(انظر عدنان الخطيب ..الشيخ الطاهر الجزائري رائد النهضة العلميّة في الشام وأعلام من خرّيجي مدرسته.– القاهرة ،1971،صص40–41)

(1891 ـ قتل 1916) من جيل العربيّة الفتاة الـذي ولـد في تسعينات القـرن التاسـع عشـر ولا نتناوله إلا عرضا بالدراسة. ما الذي يجمع بين أهمّ المعبّرين عن هذا التيّار ؟

يجمع بين العروبيين الإسلاميين أربع نقاط التقاء على الأقلّ في نظرنا :

أولاهـا الأخـذ، شـأنهم في ذلـك شـأن الإسـلاميين، بنظـرة تقليديّـة إلى علاقـة الله بالطبيعة ومن ثمّ إلى علاقة الدولة بالمجتمع.

وثانيها الإحساس الحادّ، على عكس الإسـلاميين، بالانتمـاء إلى الأشـراف وثالثـها الإحساس الحادّ بخطر التنظيمات عموما والتعليم الحديث على مواقعهم الاجتماعيّة ورابعها وهي نقطة تدخل ضمن العامل الخارجيّ انجذابهم بعد فساد العلاقة بين بريطانيا والسـلطنة بداية من الثمانينات إلى دعوة بريطانيا إلى تأسيس حكـم عربـيّ يفصـل العـالم « الـتركي » عن «إيران» .

وفعلا فإنّه لا يوجد عند العروبيين الإسلاميين فيما يتصّل بنظرتهم إلى الأشياء مكان إلاّ للطبيعة المنفعلة والمجتمع « الكمّ» تشكّله الدولة الدينيّة القويمة التشـكيل الـذي تريـد فتبلغ هذه الدولة ويبلغ هذا المجتمع بذلك منزلة تقصر عن بلوغها كل دولة تقوم على نظـرة مغايرة إلى الأشـياء. كتـب محمّـد عبـده، رأس العروبيـين الإسـلاميين، في لغـة تضخّـم دور الميتافيزيقي والسياسيّ وتقلّص دور الاجتماعيّ إلى أبعد الحدود :

« لو رزق الله المسلمين حاكما يعرف دينه ويـأخذهم بأحكامـه لرأيتـهم قـد نـهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين وما قرّر الأوّلون وما اكتشف الآخرون في اليـد الأخـرى ذلـك لآخرتهم وهذا لدنياهم، وساروا يزاحمون الأوربيين فيزحمونهم»[4].

في الشاهد إجابة واضحة عن السؤال ما العمل الـذي أرّق دعـاة التغيـير في السـلطنة العثمانيّة. فالخلاص، أي الانتقال من وضع اللازحام إلى وضع مزاحمـة الأوربـين فزحمـهم أي التفوّق عليهم، يتوقّف على شروط ثلاثة : توفـر الإرادة الإلهيـة ووجـود الدولـة الدينيّـة القويمة وأخذ هذه الدولة المجتمع بأحكامها المطابقة لأحكام الدين.

وهناك شرط رابع لا يظهر في الشاهد ولكنه هو الذي يميّز العروبيين الإسلامين عـن الإسـلاميين وهـو ضـرورة أن يكـون الحـاكم عربيّـا إذ أنّ «أكـبر داء دخـل علـى المسـلمين في هممهم وعقولهم إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة علـى حكومتـهم. أقـول الجهلـة

---

[4] محمد عبده . – الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية . – الجزائر، 1987 . – ص 31

وأريد أهل الخشونة والغطرسة الذيـن لم يهذّبـهم الإسـلام ولم يكـن لعقائــــده تمكّن مـن قلوبهم »[5] وقد حدث ذلك منذ القديم عندما «استعجم الإسلام وانقلب أعجميا » [6].

من الشرط الأول إذن يتبيّن أن تفكير محمد عبده يخضع لثنائيّة فظّـة لا تقول بـها الرشديّة ولا السبينوزيّة ولا الشدياقيّة ولا مختلف التيّارات في السلطنة باسـتثناء الإسـلامية. فهناك الدين من ناحية (الله والقرآن) وهناك من ناحيــة ثانيـة الطبيعـة والمجتمـع اللـذان يتنزّلان منزلة انفعاليّة بل إنّ الحاكم الذي « يعرف دينه » هو نفسه « رزق الله» أي أداته فحتّى الدولة تحوّلت إلى مجرّد أداة خادمة لإرادة خارجة عنها وإلى مجرد وسيلة تنفيد لمـا جاء به الرسل كما يدلّ على ذلك ما كتب محمد عبده في رسالة التوحيد :

« العـالم الإنسـانيّ في حاجـة إلى الرسـل الذيـن هـم مـن الأمـم بمنزلـة العقـول مـن الأشخاص (...) يبينّون للناس ما اختلفـت عليـه عقولهـم وشـهواتهم و تنازعتـه مصالحـهم ولذّاتهم فيفصلون في تلك المخاصمات بأمر الله الصادع ويؤيّدون بما يبلغون عنه مـا تقوم بـه المصالح العامة ولاتفوت به المنافع الخاصّة »[7].

فلا شيء ممّا يتّصل بحياة المجتمع لا تجد الدولة الدينيّة القويمة إجابة شافية عنه في القرآن بما ذلك المسألة الاقتصاديّة التي كانت شاغل كلّ التيّـارات السياسـيّة في السـلطنة باستثناء الإسلاميين و العروبيين الإسلاميين :

« سألت يوما أحد المدرّسين في بعض المذاهب هـل تبيـع وتشـتري وتصـرف النقـود على مقتضى ما تجد في كتب مذهبك ؟ فأجاب : إنّ تلـك الأحكـام قلّمـا تخطـر ببالـه عنـد المعاملة بالفعل وإنّما يفعل ما يفعل الناس. هكذا فعـل الجمـود بأهلـه، ولـو أرادوا أن تكـون للشريعة حياة يحيا بها الناس لفعلوا، ولسهل عليهم وعلى الناس أن يكونوا بها أحياء »[8]

إنّ الشرط الوحيد الذي « يسهل به على الناس أن يكونـوا أحيـاء » هـو الأخـذ، زمن الصراع الحاد في أوربا الغربيّة بين الرأسماليّة والاشتراكيّة أي بين نظرتين مختلفتين إلى العلاقات الاجتماعيّة التي تدخـل ضمنـها علاقـة الدولـة بـالمجتمع، بالنظريّـة الاقتصاديّـة الإسلاميّة إذ « وضع(الإسلام) قانونـا للإنفـاق وحفـظ المـال في قولـه « إنّ المبذّريـن كـانوا

[5] فرح أنطون . – إبن رشد وفلسفته . – بيروت، 1988 . – ص 218

[6] فرح أنطون . – المصدر السابق . – ص 277

[7] محمد عبده . ـــ سلسلة الأعمال الكاملة (ج3) ـــ بيروت، ط2، 1980 صص 420ـــ 421

[8] محمد عبده . – الإسلام والنصرانيّة . – ص 130

إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا ، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلّ البسط فتقعد ملوما محسورا » سورة الإسراء »[9].

هذه النظرة التي لا ترى لحاضر القرنين التاسع عشر والعشرين فضلا إلا إذا اتّخذ له من قرآن القرن السابع الميلادي مرجعا سوف يتبنّاها تلميذه محمّد رشيد رضا ويعبّر عنها بصورة أبلغ :

« (يجب) تنبيه الأذهان إلى عرض أنفسنا في هذا العصر على هذه الآيات لنعلم هل هي منطبقة علينا أم لا »[10].

ما الذي دفع محمد عبده والعروبيين الإسلاميين (والإسلاميين فيما يتّصل بهذه المسألة) إلى إحلال الدولة هذا المحلّ « الإلاهي » والمجتمع هذا المحلّ « الطبيعي » ؟ لقد دفعهم إلى ذلك نظرتهم التقليديّة التي تقول ميتافيزيقيّا بانشداد الطبيعة إلى الله انشدادا كاملا واجتماعيّا بانشداد المجتمع إلى الدولة القويمة انشدادا مماثلا . فهذه النظرة تستند إذن إلى الثنائية التقليديّة التي تقوم على الإيمان بقدم الله وحدوث الطبيعة بكلّ ما تتضمنّه هذه الثنائيّة من نتائج على مستوى النظرة إلى علاقة الدولة الدينية القويمة بالمجتمع. فهذه الدولة ، في نظرهم ، وعلى عكس ما يدّعي دعاة الدستور الوضعي أي دعاة طرد رجال الدين من الميدان السياسيّ، ضروريّة ضرورة الماء للحياة إذ « كيف يتسنّى للسلطة المدنيّة أن تتغلّب على السلطة الدينيّة وتقف بها عند حدّها والسلطة الدينيّة إنّما تستمدّ حكمها من الله ثمّ تمدّ نفوذها بتلك القوّة إلى أعماق قلوب الناس وتدبّرها كيف تشاء...نعم هذا الفصل يسهّل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكن أن تأتي أعمالها على حدة مستقلّة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها »[11].

يظهر من الشاهد أنّ العلاقة بين الله والروح والدولة الدينيّة من ناحية والطبيعة والبدن والمجتمع من ناحية ثانية علاقة انفصال لا علاقة اتّصال وسبب ذلك ، على المستوى الميتافيزيقي، سمةالقدم عند الله وسمة الحدوث والفساد في الطبيعة ويستعمل محمد عبده صورة كثيرة الدلالة للتعبير عن ضرورة الدولة الدينية القويمة :

[9] محمد عبده .- المصدر السابق، صص 90-91

[10] محمد رشيد رضا . - رحلات الامام محمد رشيد رضا . - ص 28

[11] فرح أنطون . - ابن رشد وفلسفته . - ص 233

« (العقل والقلب) عينان للنفس تنظر بهما: عين تقع على القريب (وهي عنده العقل) وأخرى تمتد إلى البعيد (يقصد القلب والدين) عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس »[12] فهو يعني بذلك أن دولة لائيكية ليس بإمكانها أن « تقع إلا على القريب» مما يعرض للمجتمع ولذلك فلا بد من عين أخرى قادرة على « أن تمتد إلى البعيد » وهذه العين الأخرى هي عين قرآن القرن السابع مجسدا في الدولة الدينية القويمة. لقد استعملنا عند الحديث عن العروبيين الإسلاميين عبارة « الدولة الدينية القويمة » لغاية واحدة هي إثبات أن العروبيين الإسلاميين لا يرون أن هذه الدولة تجسدت في حكم عبد المجيد أو (وفي هذه الحالة الأخيرة هم يختلفون عن الإسلاميين) عبد الحميد الثاني وذلك يظهر من خلال حكم الشريف العروبي الإسلامي عبد الرحمان الكواكبي على فترة التنظيمات :

« وهذا السلطان عبد المجيد رأى من مؤيدات إدارة ملكه إباحة الربا والخمور وإبطال الحدود ورأى من مصلحته قهر الأشراف وإذلال السادات بإلغاء نفوذ النقابات ففعل» [13]

يتساءل المرء إذا كان العروبيون الإسلاميون قد نزلوا الديني والسياسي هذه المنزلة فما هو المجال الفكري الذي تركوه للمجتمع وخاصة للمعبرين عن مختلف الطبقات والنزعات فيه؟

إن من يقرأ ما كتب الكواكبي عن « الاضطهاد » و « الاستعباد » وكذلك ما ينسبه الكثيرون إلى محمد عبده من تسامح لا شك أنه أحس منذ الآن بحيرة عميقة إذ كيف تتفق نظرة تؤله الدولة الدينية مع الحرية الفكرية ؟ والحقيقة أن محمد عبده يجيبنا في الصفحة السالفة الذكر من رسالة التوحيد عما يقصد بالحرية الفكرية وبالتسامح :

« يجب أن يكون الدين باعثا (للأرواح) على طلب العرفان مطالبا لها باحترام البرهان فارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم، ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحد ».

هل يمكن التوفيق بين دعوة (الروح) من ناحية إلى أن « تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم» ودعوتها من ناحية ثانية إلى « التزام القصد

---

[12] محمد عبده . – الإسلام والنصرانية . – ص 147

[13] عبد الرحمن الكواكبي . – الأعمال الكاملة . – القاهرة، 1970 .– صص 310-311

والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحدّ » إنّنا لن نجيب عن هذا السؤال لبداهة الإجابة إذ يعرف القارئ من خلال تجاربه القانونيّة ما يمكن أن يتضمنّه الاستدراك « لكن » من معان ونتائج. إلا أنّ ما يهمّنا أكثر من كل شيء هنا هو التساؤل عن الأداة التي أناط بها محمد عبده مهمة تحديد الضوابط الفكريّة. هذه الأداة هي الدولة الدينيّة القويمة :

« يقول آخرون إنّ التاريخ يروي لنا أن بعض أرباب الأفكار قد أخذه السيف لغلّوه في فكره فلم يترك اله من الحريّة ما يتمتّع به إلى منتهى ما يبلغ. وليس يصحّ أن ينكر ما صنعه الخليفة المنصور وغيره بالزنادقة. وأقول إن كثيرا من الغلوّ إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها كما كان من آراء الحلاّج وأمثاله فتضطرّ السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة فتأخذ صاحب الفكرة، لا لأنه تفكّر ولكن لأنّه لم يرد أن يقصر حقّ الحريّة على شخصه بل أراد أن يقيّد غيره بما رآه من الحريّة لنفسه، مع أنّ غيره في غنى عمّا يراه هو حقّا له، وتخشى الفتنة إذا استمرّ مدّعي الحرية في غلوائه، فلهذا يرى حفّاظ النظام أن أمثال هؤلاء يجب أن ينقّى منهم المجتمع صونا له عمّا يزعزع أركانه »[14].

إنّ الشاهد يبيّن إلى أيّ حدّ يمكن أن يصل « تسامح » محمد عبده الفكري. ومحمد عبده لا يبرّر فحسب امتحان المفكّر الفرد الذي « لا يلتزم القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحدّ » ولكنّه يبرّر كذلك تهميش جماعات مسلمة غير سنيّة كثيرة مثل النصيريين والدروز الذين يذهبون في فهمهم للإسلام مذاهب ليست، في نظره، من الإسلام القويم في شيء.

بهذه الصفويّة التي قادت إلى نبذ جماعات كاملة من العرب الشوام إضافة إلى المسلمين الترك والفرس والبربر تقترب ملامح التيّار العروبيّ الإسلاميّ كثيرا من ملامح التيّارات النابذة مثل التيّار القومي التركي والتيار القومي اللبناني والتيار القومي اليهودي ممّا سيساهم إلى حدّ كبير في تفتيت الإجماع الشاميّ حول أهمّ القضايا في المنطقة ومن ثمّ في تعدّد التيّارات السياسيّة التي ظهرت فيها.

إنّنا نذهب هذا المذهب في التفسير لأنه هو المذهب الوحيد الذي يفسّر عدم خلطنا في هذه الدراسة وعلى عكس أغلب ما وقع بين يدينا من أبحاث تتعلّق بهذه المسائل بين الإسلاميّة و العروبيّة الإسلاميّة فبقدر ما كان الإسلاميون يخشون التفرقة الجنسيّة بين المسلمين كان العروبيون الإسلاميون غير متسامحين حتى مع العرب غير السنّيين. وإذا كان

[14] محمد عبده . – الإسلام والنصرانيّة . – صص 108 – 109

هذا هو شأنهم مع العرب المسلمين من غير أهل السنة فمن الممكن للمرء أن يتنبأ بموقفهم من العرب المسيحيين :

« لم أتأخر عن مساعدة أولئك الأشقياء الأدنياء أديب إسحق وسليم النقاش وسعيد البستاني (...) ومشاكليهم من اللئام فأصلحت لهم القلوب وفسحت لهم الصدور وفتحت عليهم أبواب التقدم إلى المنافع الغزيرة لكنهم لم يرعوا عهدا ولم يحفظوا ودا ولا حاجة لي الآن إلى إيضاح ما صدر منهم خيانة ولؤما فإن مولاي (يقصد جمال الدين) أعلم بمسيحيي الشوام، وجميعهم مع بعض المصريين من اصطبل واحد »[15]

إننا نقدر خطورة ما نذهب إليه ولذلك فعلينا أن نتوقف عند هذه النقطة وأن نتساءل من خلال التعرض لبعض الأسباب الموضوعية في حياة هؤلاء العروبيين الإسلاميين عن الأسباب الدفينة التي دفعتهم إلى انتهاج هذا النهج في التفكير. إن القاسم المشترك بين الثلاثي محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا هو التربية الصوفية الأولى التي نشئوا عليها والتي اصطدمت بواقع حضارة رأسمالية حديثة وغازية تهدد من خلال التنظيمات التعليم التقليدي الذي تلقوه والمواقع الاجتماعية والاقتصادية للطبقات التقليدية ولممثليها الفكريين سواء كانوا من هذه الطبقات أو من الطبقات التي تتوق إلى الاندماج فيها.

ولد محمد عبده سنة 1849 في قرية صغيرة بدلتا النيل في عائلة فلاحين مصريين بسطاء وتلقى تعليما تقليديا مثله الأزهر ومدرسوه الذين تتلمذ عليهم في منتصف السبعينات والذين « إلى الآن (...) لم يروا لهذه العلوم فائدة تعود عليهم أو على أبناء ملتهم بفائدة ولكن اشتغلوا بما ربما كان أليق بزمان قد أفلت كواكبه وطويت صحفه وولت ركائبه، غير ملتفتين إلى أننا أصبحنا في خلق جديد، قد طرحتنا الأيام بديننا وشرفنا في بادية قد غصت بآساد ضارية»[16] أي عندما قارب الثلاثين من العمر أي بعد عشر سنوات أو أكثر بقليل من تأسيس الإنجيليين في بيروت الكلية الإنجيلية حيث أحاط الطلبة العرب من البروتستانت والأرثوذكس خاصة القس كورنيلوس فانديك بهالة لا مثيل لها لأنه « كان تقيا ولكن عن تعقل وتفكير لا يكترث بالتفاصيل والجزئيات التي يتمسك بها بعض المتهوسين بالدين وليست هي من الدين في شيء. أما هو فكان شديد التمسك بجوهريات الدين المسيحي لا يبالي بأطرافه وقشوره إذا خالفت قواعد العلم فإذا ظهر مذهب علمي يخالف بظاهره تلك

---

15 محمد عبده . – سلسلة الأعمال المجهولة . – لندن، 1987.– ص 49

16 محمد عبده . – الأعمال الكاملة، ص 20

القشور لا يبالي أن يحترمه وينظر فيه نظر العالم كمذهب الارتقاء وغيره من مذاهب الفلاسفة الطبيعيين»[17] .

قادت مقارنة محمد عبده ما عليه التعليم في مصر والتعليم عند المسلمين في الشام من ناحية وما كان عليه التعليم في الكلية الأنجيلية ثم في جامعة القديس يوسف اليسوعية (تأسست 1876) إلى حيرة لن يخرج منها نهاية الثمانينات إلا بانتهاج نهج أنقلوساكسوني في التفكير وفي الولاء السياسي.

وفي ولاية حلب الشامية ولد عبد الرحمن الكواكبي سنة 1854 ولسوف يعيش هو أيضا تجربة مماثلة لتجربة محمد عبده زمن التنظيمات التي كانت بصفة عامة خطرا على مواقع العائلات التقليدية.

لقد تلقى مثل محمد عبده ومحمد رشيد رضا تعليما تقليديا ولم يتمكن من إتقان لغة من لغات القوى العظمى الغازية على عكس الشوام المتخرجين من الكليات الانقلوساكسونية واللاتينية وقد انضاف إلى هذا المؤثر الثقافي سبب عائلي دفعه إلى محاربة التنظيمات أولا وسياسة عبد الحميد الإسلامية ثانيا وإلى اختيار العروبية الإسلامية ملاذا ثالثا.

وتستأهل قصة الكواكبي والعائلة الكواكبية، لكثرة ما كتب في المسألة مما لا يتفق وما نذهب إليه في هذا الكتاب من معاداته للإسلامية وأخذه بالعروبية الإسلامية، أن نتوقف عندها قليلا خاصة أن القارئ أحس، لاشك في ذلك، بما يشبه العجز عندنا عن فهم الأفكار بمعزل تام عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي تفسرها.

إن قصة عبد الرحمن الكواكبي بن أحمد بهائي (1829 – 1882)، بل قصة عائلة الكواكبي بل قصة شرفاء حلب المزعجة مع الدولة العثمانية قديمة قدم إصلاحات سليم الثالث (1789 – 1808) المحتشمة جدا:

« إن الدور الذي اضطلع به الشرفاء (أي المنحدرون من الرسول) في بعض المدن نهاية القرن الثامن عشر مرده إلى أسباب ظرفية ومحلية. كان الشرفاء في كل المدن منتظمين في هيئات خاضعة لنقيب يعينه عادة نقيب الأشراف في اسطنبول[18] ومن بين الامتيازات التي

---

[17] جورجي زيدان . – تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، ص 66 وقد ترجم محمد كرد علي لفانديك في «المعاصرون»دمشق،1980.

[18] من أمثلة العائلات الشريفة عائلة السادات في مصر وعائلة بني عون في مكة وعائلة الحسيني في القدس وعائلة النقيب في البصرة. وقد كتب الحصري عن عبد الرحمن النقيب (1845 – 1927) الذي تولى الوزارة في العراق بداية

يتمتع بها الأشراف : الحصانة الشخصية وسلطة النقيب القضائية وامتيازات جبائية غير محددة في أغلب الأحيان. وتتمثل وظيفة النقيب الأساسية طبعا، في ضبط قائمة الشرفاء توقيا من كل اغتصاب للقب يضمن الاحترام والمنافع المادية »[19].

مثل هذه الامتيازات كانت أحيانا تتسبب في ردود فعل على هذه « الطائفة الشريفة » التي لا تشبهها في هذه الامتيازات طائفة أخرى (وما هي « امتيازات » الطائفة الدرزية أو النصيرية أوالإسماعيلية أو المتاولية؟) فعندما بدأت القيم التقليدية تتعرض للاهتزاز، وإن بشكل بطيء جدا، زمن سليم الثالث معاصر الثورة الفرنسية ومعاصر حملة نابليون على مصر والشام نهاية القرن الثامن عشر تعرض شرفاء حلب الذين كانوا يعدون بين ثلاثة آلاف وأربعة آلاف شريف لامتحان دموي .

«بدأت أحداث 1798 بتقتيل الشرفاء اللاجئين إلى (المسجد) بعد أن أعطوا عهدا بالأمان وتواصل هذا التقتيل من فيفري إلى ماي وكان الأشراف متحصنين بداخل المدينة والانكشارية بالقلعة وبأحياء بنقوسة وباب الميرب »[20].

ولسوف تتتالى بعد ذلك العلامات الدالة على المزيد من تدهور وضع الأشراف سواء في زمن محمود الثاني (صدام جديد سنة 1819 بين الشرفاء والانكشارية في حلب) أو زمن عبد المجيد (ثورة حلب 1850) الذي وصفه صاحب « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » بأنه « رأى(...) من مصلحته قهر الأشراف وإذلال السادات بإلغاء نفوذ النقابات ففعل » مما يحدد إلى حد كبير مجال معارضة الكواكبي رغم أنه ادعى في هذا الكتاب أنه نشر « أبحاثا (...) في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (...) غير قاصد بها ظالما بعينه ولا حكومة مخصصة»[21] ذلك أن هذه المعارضة تنحصر في نظرنا، في معارضة التنظيمات مما

العقد الثالث من القرن العشرين = «كان شديد النفور من المصافحة. وإذا امتدت يد أحدهم فاضطرته إلى المصافحة أبقى يده المصافحة في جانب جيبه بوضع غريب وذلك إلى أن يخرج الضيف المصافح عندئذ فيذهب إلى الحمام ويغسل يده لتطهيرها من آثار المصافحة» (ساطع الحصري . - مذكراتي في العراق ص49) وهنا نلاحظ أن سلوك بعض الطوائف الإسلامية غير السنية إزاء من ليس منها لايختلف في شيء عن سلوك عبد الرحمن النقيب. ويدل هذا السلوك من وجهة نظر دراستنا على تفكير ثنائي يرفض كل تقارب بين الله القديم والطبيعة المحدثة والفاسدة. ونتائجه الإجتماعية كما يمكن للمرء أن يستنتج ذلك لا يمكن إلاان تكون وخيمة

[19] André Raymond . - Grandes villes arabes à l 'époque ottomane. - Paris, 1985.- p .85

[20] المرجع السابق، ص 87

[21] عبد الرحمن الكواكبي . - الأعمال الكاملة . - القاهرة، 1970، ص 276

يذهب بكلّ الآراء التي تدمج عبد الرحمن الكواكبي ضمن «التنويريين» وكأنها تدعو إلى الاقتداء بهذا العروبيّ الإسلاميّ الذي لا يرى مثلا أن المرأة يمكن أن تكون شريفة إن نبتت في غير « بيوت المجد» أو « البيوت القرويّة » معارضا بذلك الشدياقيّة بل إسلاميّة الأمير الدرزي شكيب أرسلان الذي لم « يأنف » من الزواج من « شركسيّة » :

« ربّما كان أكبر سبب لانحلال أخلاق الأمراء المسلمين أتاهم من جهة الأمّهات والزوجات السافلات إذ كيف يرجى من امرأة نشأت سافلة رقيقة ذليلة (ويعلّق الكواكبي هنا، ولو لم يعلّق لقرأنا نصه بمعنى آخر، بقوله : كالكرجيات والأرمنيات والرقيقات الشركسيات أمهات أكثر الأمراء وزوجاتهم)أن تترك بعلها،وهو في الغالب أطوع لها من خلخالها أن يجيب داعي شهامة أو مروءة أو أن تغرس في رؤوس صبيتها أميالا سامية ، أو أن تحمسهم على أعمال خطرة. كلا لا تفعل ذلك أبدا. إنما تفعله الشريفات اللائي تجدن في أنفسهن عزة وشهامة (ويعلق الكواكبي هنا بقوله : كبنات بيوت المجد الحريصات على الفخر، وبنات أهل البادية والقرى الأبيات النفوس). وهذا هو سر أن أعاظم الرجال لا يوجدون غالبا إلا من أبناء وبعول نسوة شريفات أو بيوت قروية وهذا هو سبب حرص أمراء العرب والإفرنج على شرف الزوجات »[22].

لقد قام مفهوم « التنوير» على فكرة الاكتساب وكان حربا على « أمراء الأفرنج » (وما معنىالشرف في عصر لويس الرابع عشر مثلا، وفي ما نعرف عن العلاقات الجنسية عند الأشراف في ذلك العصر ؟) ولذلك ليس بإمكاننا أن ننسب إلى الكواكبي أي نزعة تنويرية وهو الذي كتب ما كتب بعد أن قرأ لأديب إسحق (1856- 1884) (الرمل)

حسب المرأة قوم آفة	من يدانيها من الناس هلك
ورآها غيرهم أمنية	ملك النعمة فيها من ملك
إنماالمرأة مرآة بها	كل ما تنظره منك ولك
فهي شيطان إذا أفسدتها	وإذا أصلحتها فهي ملك

لم ذهب الكواكبي هذا المذهب في التمييز العرقي ؟ لأنه ببساطة ليس إسلاميا ولكنه عروبي إسلامي و العروبية الإسلامية أغرق في التقليدية حتى من الإسلامية. فإذا كان العروبيون الإسلاميون لم يقدروا على التسامح إزاء المسلمات غير العربيات فهل ينتظر المرء منهم أن يكونوا أكثر تسامحا مع غير المسلمات وغير المسلمين ؟ فـ « التسامح » الذي يعنيه

---

[22] الكواكبي . - المصدر السابق، صص 329-330

العروبيون الإسلاميون هو إذن غير التسامح الذي يدعو إليه خصومهم والذي عرّفه فرح أنطون أفضل تعريف «الإنسان من حيث هو إنسان فقط أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حقّ في كلّ خيرات الأمّة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمّة نفسها وهذا الحقّ لا يكون له يوم يدين بهذا الدين أو ذاك بل من يوم يولد »[23]

تسامح مثل الذي يدعو إليه فرح أنطون لا يمكن أن يقبل به أي عروبيّ إسلاميّ لا في القرن التاسع عشر ولا في القرن العشرين إذ هو تسامح يخرج باللفظ عن معناه المعجمي الفضفاض ليحلّه في قلب القضيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة أي يطرح السؤال : لمَ يدافع العروبيون الإسلاميون عن التسامح بالمعنى الفضفاض للكلمة ويدافع خصومهم عن التسامح بالمعنى الحديث للكلمة؟ولمَ لمْ يكن بإمكان عبد الرحمن الكواكبي الذي حارب التنظيمات لأنها « قهرت الأشراف وأذلّت السادات بإلغاء النقابات » أن يفهم من التسامح ما يفهم منه أصحاب الشعار « الدين الله والوطن للجميع » :

« ينحدر (الكواكبي) من أسرة وجيهة شغلت منصب نقيب الأشراف في حلب لفترة طويلة. ولكنّ هذا الحقّ أعطي أثناء سلطنة عبد الحميد إلى أسرة أحد مقرّبيه أبي الهدى الصيّادي الرفاعي. وقد أثر هذا الحادث تأثيرا كبيرا على (كذا) طبيعة علاقات عبد الرحمن الكواكبي بالإدارة العثمانية »[24]

وباستعراض حياة الكواكبي يلاحظ المرء أنه لم ييأس من «عدل » عبد الحميد الثاني إلا بداية من تسعينات القرن التاسع عشر وعندما اقترب من الأربعين من عمره فلم لم يندّد قبل ذلك بـ« الاستبداد والاستعباد» خاصة أنّ عدد المضطهدين والمهاجرين بلغ عشرات الآلاف من المسلمين والمسيحيين ؟ بل ما سبب اتجاهه الجديد بعد فترة الصمت الطويلة التي عقبت تسلّم عبد الحميد الثاني الحكم ؟

كان عبد الرحمن الكواكبي سنة 1892، أي سنة بداية المذابح الأرمنيّة التي ستدفع حتى الأميرة نازلي ابنة الأمير الماسوني مصطفى فاضل مؤسّس جمعية العثمانيين الجدد إلى نقد السلطان عبد الحميد قد بلغ الثامنة والثلاثين من العمر وكان ينشط في نطاق الوظائف الإداريّة العثمانيّة إلا أنه في هذه السنة نفسها تحوّل خفية من حلب إلى الآستانة فأقام في بعض خاناتها مدّة من الزمن حاول فيها الاتصال بأحد مراكز القوى المعادية لأبي الهدى

---

23 فرح أنطون . – ابن رشد وفلسفته . – ص 244

24 كوتلوف . – تكوّن حركة التحرّر الوطني في المشرق العربي، ص 313، حاشية 1

الصيادي وهو في نظرنا العربيّ الدمشقيّ أحمد عزّت العابد فبلغ الصيادي ذلك فطارده فعـاد الكواكبي خفية إلى حلب. ولسوف تخامره منذ هذه السنّة فكرة الهجرة إلى مصر حيث كـان الخديوي عبّاس حلمي الذي تسلّم الخديوية سنة 1892 وكانت علاقته تـتراوح بـين مهادنـة عبد الحميد ومناوأته لاينفر أحيانا مـن مضايقـة السـلطان ببـثّ إشـاعات حـول طموحـه إلى الإعلان عن نفسه خليفة. وقد هاجر الكواكـبي فعـلا إلى مصـر سـنة 1899 فعيّـن لـه عبّـاس حلمي راتبا قدره خمسون جنيها وكتب الكواكبي « طبـائع الاسـتبداد ومصـارع الاسـتعباد » امتدح فيه « عهد عزيزها (يقصد مصر) ومعزّها حضرة سمـيّ عـمّ النـبيّ[25] العبّـاس الثـاني، الناشر لواء الحريّة على أكتاف ملكه »[26] و « أمّ القرى » الذي كتب فيه « إنّ جمعيّتنا هذه إذا اختارت أن تجعل مركزها المؤقّت[27] في مصر دار العلم والحريّة فلها أمل قـوّي أن حضـرة العزيز عبّاس الثاني يكون عضدا للقائمين بإعزاز الدين وحاميا فخريّا للجمعية، ولابدع فإنّـه خير أمير شاب نشأ على الغيرة الدينيّة والحميّة العربيّة »[28] ممتدحا عائلة محمد علي الذي كاد يذهب بريح السلطنة في ثلاثينات القرن التاسع عشر « خصوصا جنابه السامي (يقصـد عبّاس حلمي) من آل بيت حازوا بين سائر ملوك الإسلام وأمرائها قصـب السـبق في الاطـلاع على أحوال الدنيا »[29] وناسبا إلى أحفاد محمد علي من الإصلاحات مـا ينسـبه العثمـانيون الائتلافيون إلى رشيد ومصطفى فاضل وما ينسـبه العثمـانيون الإتحـاديون إلى أحمـد مدحـت باشا خاصة:

« إنّ النهضة العثمانية بكل فروعها مسبوقة في مصر ومقتبسة عنها بـل كمـا يعـرف العارفون إنما تقدّمت الدولة العليّة العثمانية بعض خطوات في ميدان المدنيّة والعمران مدفوعة

---

[25] سميّ : يحمل نفس الإسم.

[26] عبد الرحمن الكواكبي . – الأعمال الكاملة، ص 329

[27] كتب أنور عبد الملك في La penseé politique arabe contemporaine .- Paris ،1980 ،p 205 عن :

إطار مشروع الكواكبي السياسي : « Il s'agit bien tout à la fois de fournir un cadre de civilisation à l'unité arabe, autour de l'Egypte, tout en respectant pleinement la souveraineté du mouvement national en matière de pouvoir politique »

ومما سبق يتّضح أن أنور عبد الملك لم يتفطّن إلىالنعت " مؤّقت" بكل ما ينجر عن ذلك من نتائج إذ لم يكن العروبيون الإسلاميون يعتبرون إذاك أن مصر عربية.

[28] الكواكبي . – الأعمال الكاملة ...ص 296

[29] الكواكبي . – المصدر السابق، الصفحة نفسها

بأيدي المرحومين محمد علي وإبراهيم وفاضل وكامل وغيرهم من الأمراء حتى والأميرات المصريات [30] فما كان رشيد وعالي وفؤاد وكمال ومدحت وعوني وبقية أحرار الترك إلا وأكثرهم آلات أوجدها ومدها بالقوة هؤلاء العظام ولا غرو فقد يحمل الإبن أباه على الرشد و إن أباه »[31] مبيضا صفحة الأنكليز في سياستهم المعادية للسلطنة « لو لا تهاون سعيد وتطاول إسماعيل وسقوط نفوذ الفرنسيس بحرب السبعين وانفراد الأنكليز ويأسهم من قبول المريض التمريض وتهاتر قوات الدول بتوازنها لبقيت تلك الحركة مستمرة ولما رجع الشيخ إلى دور الانحلال ولا وقع الإبن في دور الاحتلال » [32]

إن مجرد رد النهضة إلى مصر واعتبار هذا البلد « مركزا مؤقتا» للجمعية في انتظار أن ينتقل هذا المركز إلى « أم القرى » (مكة) يعد في نظرنا بالغ الدلالة إذ هو يؤطر الدعوة العروبية الإسلامية في إطار جغرافي محدد هو إطار « دولة الإسلام العربية » القديمة ويجعل من بقية بلاد الإسلام محيطا تابعا للمركز.

وبما أن بريطانيا كانت هي القوة العظمى الداعية إلى المشروع العروبي الإسلامي فإن الكواكبي أظهرها في الشاهد بمظهر من « يئس من قبول المريض التمريض » ولم يضف الكواكبي ، وهو يرسم لبريطانيا هذه الصورة، شيئا جديدا إلى ما سبق أن كتب عنها محمد عبده قبل تلك الفترة بقليل :

« طلب (قسم من المصريين) من دولة الأنكليز أن تساعد على إطفاء الثورة (يقصد العرابية) فحضرت عساكرها وحصلت الحرب (...) فهزمت العساكر المصرية وفر رئيسها (يقصد عرابي باشا) من ساحة الحرب استبقاء للحياة مع عدم الثقة بذلك ودخلت الأنجليز بعد أن سفكت دماءها وأنفقت أموالها ولم تفعل ذلك أنجلترا محبة في سواد عيون المصريين بل لأغراض لها دفعتها إليها. ولما دخلت رجال الأنجليز حقنت الدماء وأغمدت سيف الانتقام وأخذت تباشر ما في نيتها من الإصلاح وإقامة منار الحرية على مقتضى ما نالته أمم أوربا بأتعاب جسيمة وتكاليف شاقة في مسافة قرون عديدة »[33]

---

[30] الإشارة الى الأميرة نازلي واضحة هنا.

[31] .- الكواكبي . - الأعمال الكاملة..ص 296

[32] الكواكبي .- الأعمال الكاملة، ص 296

[33] محمد عبده . ـــ سلسلة الأعمال المجهولة، ص 30

إن الغاية البعيدة التي كان يرمي إليها العروبيون الإسلاميون من وراء تبييض صفحة بريطانيا هي تسهيل عمل هذه القوة العظمى العسكريّة خاصة في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وهي سنوات تميّزت بالتنافس الألماني البريطاني الشديد :ففي حين كان غليوم الثاني Guillaume II (1859–1941) الإمبراطور الألماني، يزور الشام ويعلن دعمه للإسلام والمسلمين (أي للخلافة) تمكّن كتشنر Kitchner(1850 – 1917) صاحب نظريّة العوالم الإسلاميّة الثلاثة (العالم التركيّ، العالم العربيّ، العالم الفارسيّ) سنة 1898 من طرد القائد الفرنسيّ (مارشان) من السودان. و على حدود العالم العربيّ والفارسيّ عقد كرزن Curzon (1859 –1925) سنة 1899 مع شيخ الكويت مبارك الصباح الذي احتضن العائلة السعودية الوهابيّة المتأهّبة للانقضاض على نجد، معاهدة حماية دفع له الأنجليز بمقتضاها 15 ألف روبية فهل من الصدفة أن شرع الكواكبي سنة 1901 في رحلة زار فيها إفريقيا الشرقيّة والجنوبية وتعرّف بشبه الجزيرة العربيّة وزار سواحل آسيا والهند ؟ وما هي الغاية من مثل هذه الرحلة ؟ وممّن حصل على نفقاتها ؟

إنّنا نذهب إلى حدّ القول إن خدمة العروبيين الإسلاميين السياسة البريطانيّة وصل بهم في بداية القرن العشرين حدّ تجاوز عداوتهم للمسيحيين الشوام من قدماء جمعية بيروت السريّة الذين ينسب إليهم جورج أنطونيوس نشأة الفكرة العربيّة اللائيكية بل إنّ الطرفين أصبحا نتيجة موقفهم المتعاطف مع بريطانيا يتّخذون، على ما يذكر محمد كرد عليّ، من مقهى «إسبلانديد بار» مقرّ اجتماعات لهم :

«هناك (يقصد في اسبلنديد بار) تلقى (من الصحفيين)[34] داود بركات، يوسف الخازن نجيب شاهين، إسكندر شاهين، وليّ الدين يكن، إبراهيم سليم النجار، خليل زينيّة، سليم سركيس، إلياس فياض ،طانيوس عبده، توفيق حبيب، يوسف يكن، يوسف البستاني، ومن علماء السوريين وأدبائهم الراتبين في هذا المقهى سليمان البستاني، رفيق العظم، شبلي شميّل، عبد الرحمان الكواكبي، خليل سعادة، رشيد رضا، خليل مطران، داود عمّون، وبعد حين انضم إليهم الشيخ طاهر الجزائري (...) ويتردّد إليها كثير من رجال القضاء والإدارة أمثال إسكندر عمّون، سعيد شقير، نعوم شقير»[35].

---

[34] حذفنا من القائمة المصريين والشوام الذين لا نعتبر أن ذكرهم يهمّ الموضوع بشكل مباشر

[35] محمد كرد علي . – المذكرات،صص253–254.

يلاحظ المرء من خلال هذه القائمة كيف كان «اسبلنديد بار» يضم سليم سركيس وعبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا : والأول لا يلتقي مع الأخيرين إلا في الولاء لبريطانيا. وإذا كنا لا نعثر في هذه القائمة على بقية الأسماء الشهيرة من قدماء جمعية بيروت السرية فذلك لأن «كثيرا من الأدباء والعلماء لا يختلفون إلىا لمقاهي كثيرا ويقصدهم من يريدهم في بيوتهم ومكاتبهم أمثال [36]إبراهيم اليازجي (1847 ـ1906) يعقوب صروف، فارس نمر، جورجي زيدان » [37]لكثرة مشاغلهم إذ أن أكثر هؤلاء كانوا يديرون مجلات شهيرة. على أن هذا لا يعنى أنهم لم يكونوا امتدادا لحلقة «اسبلنديدبار» الشهيرة التي كانت تنشط فيها التيارات المتحالفة مع بريطانيا وتنشط فيها خاصة ثالث شخصية عروبية إسلامية نتناولها بالدراسة وهي محمد رشيد رضا.

ولد محمد رشيد رضا سنة 1865 في قرية القلمون الطرابلسية في عائلة متدينة تدعي الانتساب إلى القرشيين عامة والعلويين الشرفاء خاصة :

«ولا أنسى ليلة كنت أقرأ فيها خبر مقتل سيدنا وجدنا الإمام الحسين السبط عليه السلام وعلى قاتليه اللعنة ولهم سوء الدار فكنت أبكي وتبكي عمتي الكبرى وتقول لي : تجلد فإن القارئ لا ينبغي له البكاء »[38].

كانت طرابلس طيلة طفولة محمد رشيد رضا وشبابه ولاية مستقلة متجهة نحو العمق الشامي إذ ضمت ألوية طرابلس وحماه وسلمية وجبلة وكانت اقتصاديا وثقافيا ولاية ميتة « كأنها بمعزل عن العالم المدني لا يهاجر إليها المرتقون في العلوم إذ لا مدارس ولا تعليم فيها إذ لا رجاء لأحد من الكسب منها » [39]. ولن تستفيد طرابلس كثيرا من التقسيم الإداري لسنة 1888 (وكان رشيد رضا إذاك قد بلغ الثالثة والعشرين)الذي جعل منها واحدة من متصرفيات بيروت الخمس الجديدة (بيروت، عكا، طرابلس اللاذقية، نابلس) حتى على المستوى العلمي عن طريق الجامعات الحديثة لنفور كثير من العائلات التقليدية المسلمة من التعليم الحديث المصطبغ في نظرها بصبغة تبشيرية. وتعد عائلة محمد رشيد رضا مثالا جيدا على مثل هذه العائلات التقليدية التي تسلك مع أبنائها سلوكا تعليميا سبق

[36] حذفنا من القائمة غير الشوام

[37] محمد كرد علي . – المصدر السابق، صص 253-254

[38] شكيب أرسلان . – السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة . – دمشق، 1937، ص 104

[39] محمد رشيد رضا. – رحلات الشيخ محمد رشيد رضا. – ص 10

للشدياق سنة 1855 أن بيّن مخاطره إذ « أن الإنسان منذ يولد إلى أن يبلغ اثنتي عشرة سنة لا يمكنه أن يدرك شيئا على حقيقته من جهة الكنيسة والصومعة ويمكنه في خلال ذلك أن يتعلّم ما يفيده في مدرسة أو كتّاب » فوجّهت هذه العائلة ابنها محمد رشيد منذ الصغر نحو مطالعة كتب التصوّف وكتب أعلام الفلسفة الإسلاميّة الأشد محافظة «كنت من قبل طلب العلم شديد العناية بمطالعة كتب الأدب وكتب التصوّف وكان أعجب كتب التصوّف إليّ إحياء علوم الدين لحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي »[40] كما أنّ والده أخضعه منذ سنّ مبكّرة جدّا لتربية صارمة حالت دون مخالطة لداته من الأطفال « ولم يرض لي والدي بالإقامة في المدينة لطلب العلم إلاّ بعد بلوغي سنّ الرشد وثقته بديني وأخلاقي لأنه كان يخاف عليّ من معاشرة أهل المدينة «البندر » وكنت أجتنب معاشرة الناس فيها إلاّ أفرادا قليلين جدّا من أصدقائنا »[41].

هذه التربية الصارمة صاغت شخصيّة الطفل محمد رشيد حتّى ظنّ أنها طبيعة فيه « كنت منذ الصغر قليل الرغبة في اللعب، شديد الحياء، ولهذا امتنعت من أوائل سنّ التمييز عن السباحة مع الأولاد في البحر، ودارنا القديمة على شاطئه (...) فكنت أنزع ثيابي وراء صخرة تسترني وأسبح دائما أو في الغالب منفردا متنزّرا، و لهذا لم أتقن السباحة لأن سبب إتقانها هو المباراة في الإبعاد في البحر وفي السرعة »[42] بل إنّ هذه التربية الصارمة زرعت فيه شعورا حادّا بالحذر من الآخرين ذكورا وإناثا وسهّلت عليه فيما بعد التساهل في تكفير خصومه :

« ومن أمثلة اجتنابي للريبة أنّني كنت أشتري شيئا من تاجر تكرّر تساهله معي في المساومة فقال لي : وحياة عينيك فنفرت منه ورميت ما كان بيدي وما عدت أقف عليه ولا أنظر إليه ولا أمرّ أمام دكّانه في يوم من أيام عمري »[43].

إنّنا لا ندّعي أن هذه الطفولة سوف توجّه حياة محمد رشيد رضا توجيها كاملا ولكنّنا ندّعي أن طفولة كهذه سيكون لها قدر كبير أو صغير من التأثير في نظرته إلى الأشياء. ندّعي ذلك لأن كثيرا من الأطفال الشوام سوف يردّون الفعل على مثل هذه التربية فيتجهون

[40] شكيب أرسلان. – السيد رشيد رضا، ص 36

[41] شكيب أرسلان. ـــ السيد رشيد رضا، ص 36

[42] شكيب أرسلان . – المصدر السابق، ص 31

[43] شكيب أرسلان . – المصدر السابق، ص 36

اتجاهات مختلفة. وندّعي ذلك لأن اختلاف تربية الأطفال الشوام ستساهم في اختلاف نظرتهم إلى الأشياء. ومن ثم في تبنّي الاتجاهات الفكريّة التي تلائم التطوّر في هذه النظرة.

هذه التربية الصارمة الأولى صاغت، إذن ، شخصية محمد رشيد رضا إلى حدّ ما. ولم يكن التعليم الذي تلقّاه في طرابلس بعد ذلك شبيها بالتعليم الذي تلقّاه معاصروه في الجامعة الإنجيليّة على أيدي كورنيليوس فانديك وزملائه أو في جامعة القديس يوسف على أيدي اليسوعيين بل كان تعليما يمتّن هذه التربية التقليديّة الأولى ويعزّزها فبعد أن غادر المدرسة الرشديّة الإبتدائية في طرابلس دخل « المدرسة الوطنية الإسلامية » في بيروت التي كان يشرف عليها حسين الجسر (1845 –1909) وزاول بها تعلّمه من سنّ الثامنة عشرة (1883) إلى سنّ الحادية والثلاثين (1896) ، سنة حصوله على إجازة في علوم الدين. وقد تحدّث محمد رشيد رضا نفسه عن تفكير أستاذه حسين الجسر الذي ألّف «الرسالة الحميديّة في حقيقة الشريعة المحمّديّة » وعن مسايرة هذا الشيخ السنّي « الرأي العام » في عدم القول، نهاية القرن التاسع عشر، بكرويّة الأرض :

« وبلغ من رضاه [يقصد الشيخ حسين الجسر] من فهمي أن سألني عن رأيي في كتابه المشهور (الرسالة الحميديّة) بعد أن أهداه إليّ بزمن قائلا : إنّه يعجبني من بين أولادي فهمك ورأيك فكيف رأيت الرسالة الحميديّة ؟ قلت : إنّ الحاجة إليها لشديدة، ولم يسبق مولانا أحد إلى مثلها في الدفاع عن الإسلام ولكن لي عليها أنّكم توردون المسألة القطعيّة في العلم ككرويّة الأرض ودورانها بعبارة فرضيّة تدلّ على شكّكم فيها قال: إنك تعلم تعصّب الجاهلين بهذه العلوم في بلادنا . فلا نترك لهم مجالا للقيل والقال »[44]

من هذه الصورة التي رسمها محمد رشيد رضا لشيخه يمكن للقارئ أن يخرج بفكرة واضحة عن تقليديّة هذا الشيخ وعن نوع تكوين طلاّبه ومنهم محمد رشيد رضا الذي كان أثناء هذه الفترة لا يكفّ عن غشيان المساجد والمحافل العامة للوعظ والإرشاد وحلقات الصوفيّة بل كان يلجأ أحيانا إلى العنف لردّ الناس عن «ضلالاتهم »:

«كان (في القلمون) رجال يتركون الصلاة ولا يحضرون الدروس في المسجد فكنت أختلف إليهم في بيوتهم. وأذكر أنه استعصى واحد من البلداء الخاملين فأمرت الشبّان فسحبوه سحبا ولكنّه لم يواظب وأعيانا أمره فاكتفيت منه بوعد مكذوب »[45].

---

[44] شكيب أرسلان . – السيد رشيد رضا، ص 45.

[45] محمد رشيد رضا. – رحلات الشيخ محمد رشيد رضا، ص 28. ونلاحظ قرب هذاالسلوك من سلوك الوهابيين

هذا الشاهد يلّخص تفكير محمّد رشيد رضا السياسيّ والاجتماعيّ فهو تفكير يدّعي إمكانية حلّ المسائل الاجتماعيّة والسياسيّة بـ «تنبيه الأذهان إلى عرض أنفسنا في هذا العصر على هذه الآيات لنعلم هل هي منطبقة علينا أم لا... » وبما أنّه من المستحيل أن يكون هناك تطابق بين الغائب والشاهد «لأن الأصل لا يقلّد مهما كان مقلّده مخلصا »[46] على حدّ تعبير العربيّ الأرثوذوكسي فرح أنطون، المعاصر لمحمد رشيد رضا وابن بلده فإنّ هذه الاستحالة نفسها تحققّ غرضين متلازمين :

أوّلهما أنّها على عكس الرشديّة أو الشدياقيّة أو أغلب التيّارات التي تأخذ في الشام بنظرة حديثة إلى الأشياء تفصل فصلا تاما ونهائيا بين الله والطبيعة وبين الدولة والمجتمع وبين «أهل البيوتات» والعامة ومن ثمّ تجرّم المسلمين العاديين وتؤثّمهم وتشطنّهم: «كلّ المسلمين الذين يكذب الكثيرون منهم على الله بدعوى الإسلام أو يكذب الحكام الجغرافيون بتسميتهم مسلمين »[47] وثانيهما أنّها نتيجة لهذا التجريم تفتح في وجه رجال الدين مجالا واسعا للنشاط الإنقاذي : « شبهات جديدة تولّدت من الفلسفة الجديدة[48] يجب أن يعنى متكلّمو هذا العصر بكشفها ولا ينبغي أن يذكر شيء منها لعامة المسلمين ولا لتلاميذ المدارس الابتدائية عند تلقيهم الدين وإنما يخصّ بذلك طلاب العلوم العالية الذين يدرسون الفلسفة وعلم الكلام »[49]

إنّ عامة المسلمين تصبح هنا مجرّد طينة يجب على رجال الدين (أي الدولة الدينيّة العروبيّة الإسلاميّة) أن يشكّلوها لأنهم هم « العين التي تمتدّ إلى البعيد ». ومن هنا تبدو العلاقة واضحة بين تفكير محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا، هذه العلاقة التي عبّر عنها محمد رشيد رضا في خبر أورده حول نشاط المفكرين الشريفين الشاميين الكواكبي ورضا : « قلت مرّة لعبد الرحمن أفندي الكواكبي (رحمه الله) لو تيّسر لنا أن نجعل بعض محبّي الإصلاح المعتصمين بالكتاب والسنّة[50] شيوخا للطريق لأمكن لنا

[46] فرح أنطون . – ابن رشد وفلسفته، ص 283

[47] محمد رشيد رضا. رحلات الشيخ الامام محمد رشيد رضا، ص 28

[48] يقصد في نظرنا وضعيّة العثمانيين الاتحاديين (أحمد رضا) وسبينوزيّة الشدياق وأتباعه وداروينيّة شبلي شميّل...

[49] محمد رشيد رضا. – الرحلات ، ص 31

[50] قليلة هي المصطلحات الحديثة والمعاصرة التي تتضمّن ما يتضمّن مصطلح الإصلاح من فضفضة = فهو قد يعني كما هو الشأن في شاهد محمد رشيد رضا "إرجاع العامة عن بدعهم وخرافاتهم و هديهم إلىالطريق السويّ " وقد يعني نهاية القرن العشرين تبنّي برامج الإصلاح الاقتصادي (ومن ثم الاجتماعي والثقافي) الهيكلي توقا إلى الاندماج في العولمة

بذلك هداية العامة بسهولة ولكنّ هؤلاء المصلحين قليلون ولايكاد أحد منهم يرضى بأن يكون شيخا لطريقة من الطرق. فقال إنّنا قد جرّبنا ما ذكرت فأقنعنا رجلا من الصالحين المستنيرين في حلب بأن يكون من شيوخ الطريق فيرجع العامة عن بدعهم وخرافاتهم ويهديهم إلى طريق الدين السويّ فقبل بعد إباء ونفور. فلما رآى إقبال العامة عليه واعتقادهم صلاحه وبركته فتن بذلك وجاراهم في اعتقادهم فكانوا سببا لضلاله بدلا من أن يكون سببا لهدايتهم وخسرناه خسارة لا مطمع في رجوعها »[51]

هذا الحديث بين الكواكبي ورضا جرى في «اسبلنديد بار» وفيه من المعاني السياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة ما يكفي لبيان تفكير هذين «المصلحين المستنيرين».

لقد ذكرنا عند الحديث عن الكواكبي أن القاسم المشترك بين الثلاثي عبده والكواكبي ورضا هو التربية الصوفيّة الأولى التي أخضعوا لها والتي اصطدمت بواقع حضارة رأسماليّة حديثة وغازية تهدّد من خلال التنظيمات التعليم التقليديّ والمواقع الاجتماعيّة للطبقات الاجتماعيّة ما قبل الرأسماليّة وعلينا أن نبيّن فيما يتّصل بمحمّد رشيد رضا مدى مناصرته «لأهل البيوتات» ومقاومته للتنظيمات التي قادت حسب الكواكبي إلى «قهر الأشراف وإذلال السادات بإلغاء النقابات »

نعثر عند محمد رشيد رضا على شكوى قريبة من شكوى الكواكبي من علامات أفول الطبقات ما قبل الرأسماليّة «أرى أن إسقاط الشعب لكرامة أصحاب البيوتات منّا وتسلّق أفراد الطبقات الدنيا للزعامة فينا مع ما هم عليه من الجهل يقف في طريق نهضتنا »[52] فـ «إنني لا أحب الأرستقراطيّة وإن كنت من بيت شريف وإنّني مازلت من دعاة الديمقراطيّة بلسان السياسة ولسان الدين، وإنّما أميل إلى بقاء زعامة وطني في وجهائه (...) لاعتقادي أنّه لا يوجد في دهمائه من يصلح للزعامة كما وجد في فرنسا عندما صارت ديمقراطية»[53].

الاقتصادية ولذلك لابدّ في نظرنا من التركيز على المضامين في هذه المسألة لا على الشكل (المصطلح) أي لابد من الأخذ بالشدياقية

[51] محمد رشيد رضا. - المصدر السابق، ص 22

[52] محمد رشيد رضا. - الرحلات، ص 46

[53] محمد رشيد رضا . ـــ المصدر السابق، صص 46-47

في الشاهدين كما نلاحظ، مقابلة بين « أصحاب البيوتات منّا » و « الوجــهاء » من ناحية و «الشعب» و «أفراد الطبقات الدنيا » و « الدهماء» من ناحية ثانية. ونحن لن نعتمد على هذه المقابلة لبيان تفكير محمد رشيد رضا الإجتماعيّ والسياسيّ إذ أن محمـد رشيد رضا لا يختصّ بهذا التقسيم الاجتماعيّ ولكنّنا على العكس من ذلك نـودّ أن نبيّـن إلى أي حدّ كان هذا المفكّر العروبيّ الإسلاميّ يؤمـن بإمكانيـة تطوّر «الدهمـاء». إن أصحـاب البيوتات يمتازون بالعلم الذي يبرّر الزعامة وأفراد الطبقات الدنيا يختصـون بالجـهل الـذي يبرّر وضعهم بصفتهم محكومين. ولكنّ العلم نفسه لا يبدو في تفكير محمـد رشـيد رضـا أمـرا مكتسبا « فمن لم ير في نفسه شيئا من آيات ربّه ومن لم يتلقّ في قلبـه شـعاعا مـن نـور ربّـه فإسلامه صوريّ وراثيّ وإيمانه ظنّيّ أو جدليّ وهاتان الثمرتان للدين لا تؤتيهما شجرة الإيمان الطيّبة الثابتة الأصل الباسقـــــة الفرع إلاّ بمجاهـــــدة النفس (...) مـع كـثرة الذكـر بالقلب واللسان »[54] فالشروط التي اشترطها محمد رشيد رضا للمعرفة ومن ثـمّ للزعامـة هـي شروط من الصعب أن تتوفّر حتى عند الطبقات العليا. ولذلك يلاحظ المرء في كلّ ما كتب هذا السعي إلى إبعاد «الدهماء» (أي الأغلبيّة) عن كل جدل فكريّ أو فلسفيّ أي ديـنيّ يمكـن أن يذهب بامتثاليتها الدينيّة : « إن كتب الكلام المشهورة لم توضع لأجل تلقين المسلمين ما يجب عليهم اعتقاده وإنما وضعت لردّ شـبهات الفلاسـفة والمبتدعـة عـن العقـائد الإسـلامية والاحتجاج على حقيقتها. وقد انقرض أولئك الفلاسفة والمبتدعة الذين عني المتكلّمون بإقامـة الحجّة عليهم وظهر بطـلان مذاهبـهم إلا قليـلا مـن مسـائلها وحـدث لفلاسـفة هـذا العصـر و مقلّدتهم شبهات جديدة تولّدت من الفلسفة الجديدة يجب أن يعنى متكلّمـو هـذا العصـر بكشفها. ولا ينبغي أن يذكر شيء منها لعامة المسلمين ولا لتلاميـذ المـدارس الابتدائيـة عنـد تلقينـهم الديـن وإنّمـا يخـصّ بذلـك طـلاّب العلـوم العاليـة الذيـن يدرسـون الفلسـفة وعلم الكلام »[55]

في هذا الشاهد تسوية بين «عامة المسلمين» و« تلاميذ المدارس الابتدائيّـة » وهـذه العامة التي تمثّل الأغلبيّة في المجتمع لا يجب أن تلقّن إلاّ ما يقرّه « متكلّمو هذا العصـر » من أمثال محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا.

---

[54] محمد رشيد رضا . - المصدر السابق ص 138

[55] محمد رشيد رضا. - الرحلات، ص 30-31

إن ما يبدو من تساهل محمد رشيد رضا مع « طلاب العلوم العالية » ودارسي « الفلسفة» لا يجب أن يفهم منه (حتّى في هذا النطاق الضيّق) قبول بالفلسفة الحديثة التي عرّفها فرح أنطون بأنها هي التي « تري الإنسان ضعفه وعجزه وظلمة الأبديّة التي حوله ومتى رأى هذا الضعف والعجز والظلمة أصبح أكثر تساهلا وتسامحا في رأيه ومعتقده لأنه يترك الاعتقاد بأن الحقيقة محصورة في يده وحده. وحينئذ ينحصر همه في إصلاح هذه الأرض وخدمة الإنسانية فيها على وجه عام بدلا من زيادة مصائبها بالجهل والشقاق والانقسام وتدميرها بآفة الظلم والانحياز التي هي أقبح الآفات »[56] إذ أن مثل هذه الفلسفة تذهب بريح علماء الكلام وهي إلى نهاية القرن العشرين لا تدرّس في جامعات البلدان العروبيّة الإسلاميّة أو يفهم منه حريّة التفكير حتى عندما « لا يلتزم القصد ويقف في سلامة الاعتقاد عند الحدّ.» وبهذا التحديد لمجالي نشاط المعبّرين عن البيوتات والدهماء الفكريّ والسياسيّ (الزعامة والطاعة) يفصل محمد رشيد رضا فصلا تاما بين هاتين الطبقتين الاجتماعيتين :

فإذن على الأولى التفكير وعلى الثانية التقليد

وإذن على الأولى الزعامة وعلى الثانية الطاعة

تبقى المسألة الاجتماعيّة ؟ كيف يجب أن تكون العلاقات الاجتماعية المثلى بين هاتين الطبقتين أو بين الدولة والمجتمع ؟

يوصي محمد رشيد رضا وجهاء طرابلس « بأن يتحبّبوا إلى الشعب (...) بنشر التربية ومواساة الفقراء والمساكين من أهله »[57] وبذلك يحلّ الإحسان القضية الأكبر في القرنين التاسع عشر والعشرين وهي قضيةا الملكيّة والشغل.

هكذا تتّضح إذن نظرة العروبيين الإسلاميين الثلاثة محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا إلى علاقة الله بالطبيعة وعلاقة الدولة بالمجتمع وعلاقة أهل البيوتات بـ « الدهماء » . ولكن هذه النظرة إذا كانت تفسّر إلى حدّ كبير الخصومة بينهم وبين كل التيارات الآخذة بنظرة حديثة إلى الأشياء فهي لا تفسّر سبب الخصومة بينهم وبين الإسلاميين الذين لا يختلفون عنهم نظرة تقليديّة. فما هو إذن السبب في هذه الخصومة التي ستفرّق بين الإسلاميين و العروبيين الإسلاميين طيلة أربعين سنة فلا يتصالحون إلا

[56] فرح أنطون . – ابن رشد وفلسفته، ص 59

[57] محمد رشيد رضا. – الرحلات، ص 46

بتصالح شكيب أرسلان ومحمد رشيد رضا سنة 1921 في ... جنيف عند انعقاد المؤتمر السوري الفلسطيني الأوّل؟

لابدّ، في نظرنا، من العودة إلى أحداث ثلاثة جدّت في ثمانينات القرن التاسع عشر وكانت من العوامل الحاسمة في نشأة العروبيّة الإسلاميّة، حتى يفهم المرء بذور هذه الخصومة :

أوّلها فساد العلاقة بين عبد الحميد وبريطانيا وثانيهما تجربة محمد عبده الشاميّة وثالثها ظهور كتابي ويلفريد بلانت وغستاف لوبون Gustave Lebon(1841 – 1931) مستقبل «الإسلام» (1881) و « حضارةالعرب » (1883) مرجعي العروبيّة الإسلاميّة الغربيين بلا منازع.

يروي يوسف الحكيم عن هزائم العثمانيين زمن عبد الحميد أن عامة العثمانيين أصبحوا بعد كل حرب وكل هزيمة يردّدون المثل : « الروس إذا غبر (كناية عن غبار الجيش العظيم) والأنكليز إذا بحر والعثماني إذا دبر »[58] وقد كان عدد المشكّكين في إمكانيّة بقاء السلطنة يتزايدون بعد كل هزيمة ومن هؤلاء يمكن أن نعدّ العروبيين الإسلاميين خاصة أن بريطانيا كانت حتى مؤتمر برلين سنة 1878 تظهر بمظهر الحامي للسلطنة وجاء احتلال مصر سنة 1882 وموقف عبد الحميد الثاني المتردّد من تطوّر الأحداث فيها ليسبّب أزمة نفسيّة وفكريّة لكثير من الذين شاركوا في الثورة العرابيّة ومنهم محمد عبده. وفعلا فقد عاش الشيخ عقدا كاملا من الزمن ميّزه الانكفاء النفسي والحقد على من كان يحمّلهم مسؤوليّة الأحداث ومن ثمّ مسؤوليّة إقامته الاضطراريّة في الشام إذ أنه أصبح يمقت، إضافة إلى الأنكليز « الأتراك والشركس والمسيحيين » على حدّ سواء[59]

كان يمقت الأنكليز لأنهم احتلّوا مصر عنوة

وكان يمقت الأتراك لأنّهم تردّدوا في نجدة مصر

وكان يكره الشركس لانهم تسبّبوا في الأحداث

وكان يمقت المسيحيين من أمثال أديب أسحق وسليم النقاش وسعيد البستاني لأنهم خذلوا، على ما يدّعي، وليّه جمال الدين. ومن لم يكن من هؤلاء في مصر قبل الاحتلال

---

[58] يوسف الحكيم . – سوريا في العهد العثماني . – ص 38

[59] محمد عبده . ـــ سلسلة الأعمال المجهولة . – ص 90

البريطاني سارع إثره إلى الهجرة إلى هذا البلد لخدمة بريطانيا نظرا إلى التكوين الذي تلقّاه في الجامعة الانجيليّة مثل جورجي زيدان ومثل جماعة جمعيّة بيروت السريّة. وعندما اشتغل الشيخ مدرّسا في بيروت ازداد إحساسا بمكانة الشوام المسيحيين الذين تسبّب تكوين المدارس الحديثة وازدهار بيروت الاقتصاديّ الرأسماليّ في التمكين لهم بل أحسّ بهيمنتهم على المسلمين الشوام السنّة ولذلك نراه، على كرهه « للأتراك، يكتب بتقريرين إلى السلطات العثمانيّة أحدهما وجّهه إلى شيخ الإسلام في الآستانة ألحّ فيه على ضرورة التعجيل بالتصدّي في كلّ ولايات السلطنة (وخاصة منها الولايات العربيّة) « للغزو الثقافيّ» الذي تقوم به البعثات المسيحيّة الأجنبيّة وذلك بإعادة تنظيم التعليم الدينيّ وبإنشاء سلك دعاة ينشطون داخل السلطنة بالدرجة الأولى. أمّا التقرير الثاني فقد بعث به إلى والي بيروت وحذّر فيه من مخاطر الحركات الانفصالية في الولايات العربيّة وخاصة منها سوريا وجبل لبنان حيث كانت الأقليّات تنشط نشاطا كبيرا متأثرة بالحركات السياسيّة والثقافيّة غير الإسلامية »[60]

ما الذي دعا محمد عبده المعادي « للأتراك » إلى أن يكتب إليهم محذّرا ؟ إنّه إيمانه بأنّه إذ يفعل ذلك فإنما يقصد دفع ضرر أكبر (انفصال القوى النابذة المسيحيّة) بضرر أصغر (دعم سياسة عبد الحميد الإسلامية).

إن هذا الموقف الذي اضطرّ إليه محمد عبده اضطرارا كان موقفا مؤقتا إذ كانت تختمر في ذهنه طيلة الثمانينات فكرة الدعوة إلى « دولة الإسلام العربيّة » بتأثير من كتابي ويلفريد بلانت وغوستاف لوبون. وفي نظرنا، كان تأثير « مستقبل الإسلام » (1881) في محمّد عبده عظيما إذ كان هذا الكاتب والسياسيّ البريطانيّ يظهر ميلا إلى الإسلام كاد يصل به إلى حدّ إعلان إسلامه وكان في تفكيره السياسي يرى « في صداقة أنجلترا خير أمل للمسلمين». هذا التفكير السياسيّ لم يأخذ به محمد عبده في بداية الثمانينات على الرغم من العلاقات المتينة القائمة بين المفكر الانجليزيّ والشيخ المصري والتي دفعت بلانت إلى أن ينسب أفكاره نفسها إلى محمد عبده فقد كتب في الموضوع رسالة وجّهها إلى محمد عبده في باريس بتاريخ 7 أفريل 1884 : « أمّا فيما يتعلّق بمصر وسوريا والخلافة العربيّة فأنت سيد من يعرف آرائي حولها لأنها منشورة بالكتاب الذي ألفته منذ ثلاث سنوات (يقصد مستقبل الإسلام، 1881) وأقمته على توجيهاتك وآرائك المفيدة[61]»

---

[60] Robert Montran .- l'Egypte d'aujour d'hui, permanence et changement, Paris, 1977, p.39

[61] محمد عبده . – سلسلةالأعمال المجهولة، صص 89

ما هو سبب تردّد محمد عبده في الدعوة إلى العروبيّة الإسلامية منذ هذه الفترة المبكّرة التي نشطت فيها جمعيّة بيروت السريّة المسيحيّة في الدعوة إلى « فكرة عربيّة » لائيكيّة المضمون؟ يبدو لنا السبب في علاقته بجمال الدين الذين كان ينهج نهجا إسلاميًا معاديا في السياسة الخارجيّة لبريطانيا. ولسوف يظهر هذا التردّد بين الإسلاميّة و العروبيّة الإسلاميّة حتى عند انتقال محمد عبده إلى فرنسا ونشر «العروة الوثقى» التي لم يتردّد بلانت في دعمها ماليا آملا في تحوّل القائمين عليها من موقف معاداة السياسة البريطانية إذ يذكر في الرسالة السابقة :

« أمّا فيما يتعلّق بصحيفتكم فيسعدني أن أبذل كل ما بوسعي لمعاونتكم. ولكنّي أنصحكم بكل قواي أن تلزموا الاعتدال في لغتكم حين تكتبون عن الحكومة الانكليزيّة لا بمعنى أن أيّ شيء تقولونه حول تصرّفاتها في مصر يمكن أن يتجاوز (كذا !) غضبي ونفاد صبري وإنّما لأنّني أرى في صداقة أنجلترا خير أمل للمسلمين. وصدّقني أنّه بالرغم من سلوك أنجلترا خلال هذاالموضوع كلّه مسلك عدوّ الدين فما زال بين الأنجليز من يتعاطفون مع آمالنا لأمم الشرق » [62].

هل يكفي ميل بلانت إلى الإسلام لتفسير القرابة بين تفكيره وتفكير محمد عبده ؟ نحن لا نشكّ أن هذا الميل، مهما كانت نسبة الصدق فيه، هو من بين أسباب هذه القرابة. فالبريطاني بلانت كان إذا ما قورن بالفرنسيّ أرنيست رينان الذي كتب في جريدة « الديبا » (le Débat) بتاريخ 19 ماي 1883 للردّ على جمال الدين : « إنّني أعتقد أن تجديد البلاد المسلمة لن يكون بالإسلام. إن هذا التجديد يكون بإضعاف الإسلام تماما كما بدأت الوثنية الكبرى في البلاد التي تسمّى بـ « المسيحيّة » بتدمير كنيسة القرون الوسطى المستبدّة» في منزلة الأوربيّ الذي يصدق عليه مضمون العبارة « وشهد شاهد من أهلها (أي أوربا الغربية الرأسماليّة المتطوّرة) على صحّة الإسلام وشبابه الدائم » ولكنّ هذا السبب لا يكفي، في نظرنا، لتفسير كلّ أسباب هذه القرابة الفكريّة إذ هناك على الأقلّ سببان آخران لها أوّلهما يتّصل مباشرة بالفكرة العروبيّة الإسلاميّة وثانيهما يتّصل بميل المحافظين بصفة عامّة و العروبيين الإسلاميين بصفة خاصة إلى نمط التغيير الانكلوساكسوني ومعاداتهم لنمط التغيير اللاتيني الذي عبّر رينان عن وجهه الديني. فالعروبيّة الإسلامية لم تكن تحتاج إلى من يتعاطف مع الإسلام ويدافع عنه فحسب ولكنّها كانت تحتاج كذلك إلى من يتعاطف

---

[62] محمد عبده . – سلسلة الأعمال المجهولة، ص 89

مع الجنس العربيّ وهذا الشرط الثاني لم يهمله بلانت وكأنّه كان منذ بداية ثمانينات القرن التاسع عشر يخطط لمشروع كثيرا ما اعتبر العسكريّ كيتشنر من أهمّ المتحمّسين له وهو مشروع تقسيم العالم الإسلاميّ عرقيا : الكتلة التركيّة والكتلة الإيرانيّة والكتلة العربيّة الآسيويّة التي يمكن إن نجح المشروع أن تمثّل كتلة عازلة وسط الكتلتين سالفتي الذكر. وأكبر عامل تسبّب، من وجهة نظر هذه الدراسة، في القطيعة بين جمال الدين ومحمد عبده ليس كما يدّعي البعض إيغال الأوّل في النشاط السياسيّ ونفور الثاني منه إذ هما مسكونان حدّ النخاع بالسياسة ولكنّه قول الأوّل بوجوب وحدة الكتل الثلاث (والرجل إيرانيّ عاش في افغانستان وخبر السياسة البريطانية) وقول الثاني بـ « خلافة عربيّة » وذلك يعني تبنّي المشروع البريطاني.

عندما عيّن السلطان عبد الحميد الشريف عون الرفيق أميرا على «أم القرى» لم يغتبط العروبيون الإسلاميون كثيرا لهذا التعيين بسبب ولاء هذا الأمير العربي الشريف للسلطان وعندما تمرّد المهدي في السودان اعتبر العروبيون الإسلاميون أنه حتى إن قامت خلافة في الخرطوم فلا يجب أن تكون إلاّ مؤقّتة لأنّ عاصمة « دولة الإسلام العربيّة » ليست دمشق ولا بغداد ولا الآستانة ولا القاهرة وإنما هي « أمّ القرى » . كتب بلانت إثر مقابلة جرت بينه وبين محمد عبده في باريس :

« هو يتكلّم الآن بصراحة ضدّ السلطان والأتراك ويشكو من الاستبداد في سوريا (الشام) ولا يعتقد أنّ الشريف عون (أمير مكّة) سيكون الخليفة القادم ويقول إنّ المهدي هو مقدّمة ظهور الخليفة العربيّ وسرعان ما سيصبح الخليفة بعد ذلك »[63].

وعبارة « يعتقد (محمد عبده) أن الشريف عون لن يكون الخليفة العربيّ » تستأهل أن نتوقّف عندها لأنّها تسمح بالربط بين تفكير العروبيين الإسلاميين في منتصف ثمانينات القرن التاسع عشر وثورة الشريف حسين سنة 1916 التي يصفها البعض «بالثورة العربيّة الكبرى » وتعتبرها هذه الدراسة ثورة عروبيّة إسلامية لا تتّسع حتى للفكرة العربيّة اللائيكيّة كما دعا إليها جماعة جمعيّة بيروت السريّة من العرب الشوام.

إن الشريف عون القرشي الهاشميّ لا يستجيب فحسب لشرط ابن حنبل في شرعيّة الخلافة : « والخلافة في قريش ما بقي في الناس اثنان لا نقرّ لغيرهم إلى قيام الساعة»

---

[63] محمد عبده . ـــ سلسلة الأعمال المجهولة، ص 87

ولكنّه كان يمكن مبدئيًا، أن يحقّق المشروع البريطانيّ في تقسيم العالم الإسلاميّ إلى الكتل الثلاث سالفة الذكر. فما هو مأخذ العروبيّ الإسلاميّ محمد عبده عليه ؟ هو يؤاخذه على إخلاصه لعبد الحميد الذي ولّاه إمارة مكّة مكافأة للعونيّين على تواطئهم مع أعوان السلطان عند قتل مدحت باشا في سجن الطائف سنة 1883 :

« أعاد عبد الحميد الإمارة (يقصد الهاشميّة في الحجاز) إلى ذوي زيد في شخص عبد المطّلب فغضب بنوعون وأرسلوا وفدا إلى الآستانة لتحريض الخليفة ضدّ ذوي زيد وكان الحسين بن علي (الملك حسين فيما بعد) بين أعضاء هذا الوفد(...) ولجأ الوفد الهاشميّ إلى وسيلة (...) لتحريض السلطان على عبد المطّلب وحدّثوه عن صداقته لمدحت باشا (...) ونجحت الوسيلة. أرسل عبد الحميد إلى عبد المطّلب يأمره بقتل مدحت غدرا ولكنّ عبد المطّلب رفض تنفيذ الأمر فغضب السلطان عليه وعزله وسجنه في الطائف وعيّن مكانه عون ابن محمّد المعروف بعون الرفيق وعيّن أخاه عبد الله وزيرا في الآستانة نكاية بذوي زيد ومكافأة لبني عون. نفّذوا أمر السلطان بقتل مدحت في 26 يوليو 1883 واستمرت العائلة تحكم مكّة حتى سنة1925»[64].

إن ما أورده أنيس صائغ، كما يلاحظ القارئ ' ذلك، يرقى بالخصومة بين العثمانيين الاتحاديين، ورثة مدحت السياسيين، والعروبيين الإسلاميين إلى...1883 ويذهب بكل الدراسات التي تؤرخ لهذه الخصومة بداية من 1909 أي عندما بدأت، على ما تدعي هذه الدراسات نفسها، « سياسة تتريك العرب » : فارتباط العونيين بالسلطان عبد الحميد هو الذي دفع، إذن، محمد عبده إلى اليأس من إمكانية أن يكون الشريف عون هو الخليفة العربي في ثمانينات القرن التاسع عشر.

على أن التقارب الفكري بين بلانت ومحمد عبده يحتاج، إضافة إلى ما سلف من الأسباب، إلى سبب آخر أكثر عمقا من السببين الديني والسياسي وهو ميل المحافظين بصفة عامة والعروبيين الإسلاميين بصفة خاصة إلى النمط الانكليزي في الحكم فهو نمط. اشتهر منذ أن كتب إدموند بورك Burke كتابه « تأملات حول الثورة في فرنسا» سنة 1790 بمعاداة نمط التغيير الثوري الذي يتسبب في أفول طبقات اجتماعية تقليدية وبروز طبقات جديدة كانت « مغمورة» وليس لها أصول اجتماعية « عريقة ». وقد امتاز العروبيون

64 أنيس صائغ . ـــ الهاشميون والثورة العربية الكبرى . - بيروت، 1966 . - ص 35

الإسلاميون بكثرة ما كتبوا في محاسن هذا النمط حتى أنّ محمد عبده اضطرّ إلى تبريره شرعّيا:

« نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوربيّة أمّة تعرف كيف تحكم من ليس من دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم، وهي الأمّة الأنجليزيّة فهي الأمة المسيحيّة التي تقدر على التسامح حقّ قدره، ولا يصعب علينا أن نقول إنّ منشأ ذلك أن أمراءها في الحروب الصليبيّة وقوّاد جيشها كانوا من أشدّ الصليبيين علاقة بسلطان المسلمين وأمراء جيشه ،وقد امتاز الأنكليز في ذلك الزمن المظلم بدرس عقائد المسلمين وعاداتهم، فحملوا من ذلك شيئا كثيرا إلى بلادهم (...) وهل أجد من يأبى عليّ القول بأنّ الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الأنكليز وعنه أخذوا هذاه الخلّة؟ »[65] وقد أصبح هذا التبرير هو الأساس لعلاقات العروبيين الإسلاميين بالانقلوساكسونيين المتميّزة سواء في القرن التاسع عشر أو طيلة القرن العشرين.

فإذا كان الكواكبي قد آخذ التنظيمات على « قهر الأشراف وإذلال السادات بإلغاء النقابات» فإنّ محمد عبده لم يتردّد حتى زمن فورة الشباب في التنديد بالجانب الاجتماعي الجذريّ الذي كان يمكن أن تصير اليه الثورة العرابيّة وذلك في خطبة له ألقاها في 13 فيفري 1882 في حفل "جمعية المقاصد الخيرية" الذي أقامته ابتهاجا بتشكيل وزارة العروبيّين إذ خشي أن تتحوّل هذه الحركة من « الثورة » إلى « الثوريّة » : «إنه لم يعهد في أمّة من أمم الأرض أنّ الخواصّ والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالجاه والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك، فكيف حصل هذه المرّة ومن أهل هذا المجتمع ؟ فهل تغيّرت سنّة الله في الخلق وانقلب سير العالم الإنسانيّ ؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حدّا لم يبلغه أحد من العالمين، حتى رضيتم واخترتم عن رويّة وبصيرة أن تشاركوا سائر أمّتكم في جاهكم ومجدكم وتتساووا بالصعاليك حبّا بالعدالة والإنسانيّة ؟ أو تسيرون إلى حيث لا تدرون وتعملون ما لا تعلمون ؟ »[66]

أمّا محمد رشيد رضا فهو يقيم مقارنة بين نمطي التغيير الانكلوساكسوني واللاتيني مبرزا أن النمط الأول هو الأكثر ملاءمة للعروبيّة الإسلاميّة :

---

[65] محمد عبده . ـــ الاسلام والنصرانيّة، صص 170 - 171

[66] أورد ذلك رفعت السعيد في " الأساس الاجتماعي للثورة العرابية" . ـــ القاهرة، د.ت.نقلا عن W. Blunt . - Secret History of English Occupation of Egypt . - London, 1907 .- p .493

« لرجال الانقلاب العام وسيلتان : إمّا الثورة التي تصخّ بصيحتها السامع وتهيّج الساكن الوادع فتكون كالريح الصرصر العاتية لا تخفى من أمر داعيتها خافية وهي خطّة حكيمنا الأوّل السيد جمال الدين (...) وإمّا الدعوة الهادئة بالحجج الناهضة وهي أولج في المسامع وأجول في المجامع ولكنّها بطيئة السير خفيّة التأثير في أوّل الأمر وهي خطّة حكيمنا الثاني الشيخ محمد عبده التي جرينا عليها في المنار »[67].

يلاحظ القارئ أن لا إشارة في الشاهد إلى نمطي التغيير الأنكلوساكسوني والفرنسي فما هو سبب ذلك ؟ إنّه ازدواجيّة محمد رشيد رضا الذي يعرّف السياسة تعريفا ماكيافيليا ـ بأنها « المصلحة »[68] فهو عندما يتّجه بالحديث إلى عامة المسلمين يتّخذ من جمال الدين (الإسلامي) ومحمد عبده (العروبي الإسلامي) مرجعيه الثابتين ممّا سهّل مع تطوّر الزمن عملية الخلط بين التيارين الخصمين في القرن التاسع عشر وفي العقدين الأوّلين من القرن العشرين وهو عندما يتّجه بالحديث إلى الشوام لا يتحرّج من اعتماد مراجع فكريّة غربيّة سابقة للأفغاني ومحمد عبده. لذلك يمكن أن نقرأ له في خطاب توجّه به سنة 1909 إلى أعيان طرابلس هذا النص الطويل الذي نعتبره السبب الحقيقيّ في معاداة العثمانيين الاتحاديين، وفيهم عدد غير قليل من ممثّلي الطبقتين الوسطى والشعبيّة، له :

« أيها السادة، إن حكومتكم قد دخلت في طور جديد فصارت ديمقراطيّة أمرها بيد الشعب بعد أن كانت استبداديّة شبه الأرستقراطيّة بما للأغنياء والشرفاء من النفوذ فيها. واعلموا أن كثيرا من الأحرار الذين انقلبت السلطة الاستبداديّة بسعيهم متطرّفون في الديمقراطيّة وأن معظم الأحكام ستكون في أيديهم عاجلا أو آجلا وأنّ الشعب سيشعر بهذا فتدبّ إليه كراهة الكبراء والأغنياء فيكرههم وتنفخ فيه روح الاشتراكيّة فيهيج عليهم بالفعل: فإذا جاء طرابلس متصرّف متطرّف من الديمقراطيين الذين أشرت إليهم وكان والي المدينة[69] منهم أيضا فاعلموا أن ما تعوّدتموه من الجاه والكرامة في وطنكم لا يبقى لكم إلا إذا كان الشعب يحبّكم بتحبّبكم إليه قبل ذلك وإلا دهوركم وأسقطكم كما فعلت قبله

[67] محمد رشيد رضا . - الرحلات، ص 141

[68] «(السياسة) ليست كالعلم والدين يكفي فيهاتأليف الحجج والبراهين ليبرأ العالم من إثم الكتمان ويؤدّي ماعليه من واجب البيان بل هي المصلحة» (شكيب أرسلان . ـــ السيد رشيد رضا، ص 722 وتحسن مقارنة هذاالراي بما وصف من «دعوة (محمد عبده) الهادئة بالحجج الناهضة».

[69] يقصد ولاية بيروت التي تتبعها متصرفيّة طرابلس.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشعوب الإفرنجية بأولئك النبلاء الذين كانوا يملكون أوربا ويتصرفون فيها تصرفا لم تصلوا إلى مثله من كونت ودوق ومركيز ثم يقوم من طبقات الشعب الدنيا من يتولى الزعامة في البلاد بحق أو بغير حق وما أظن صدوركم تنشرح لتلك الحال ولا أن أعينكم تبتهج برؤيته وإني أحب أن تكونوا أنتم زعماء بلدكم في زمن الحرية وتحت ظل الدستور بأن تتحببوا إلى الشعب منذ اليوم بنشر التربية ومواساة الفقراء والمساكين من أهله (...) إنني لا أحب الأرستقراطية وإن كنت من بيت شريف وإنني ما زلت من دعاة الديمقراطية بلسان السياسة ولسان الدين، وإنما أميل إلى بقاء زعامة وطني في وجهائه وإياكم أعني لاعتقادي أنه لا يوجد في دهمائه من يصلح للزعامة كما وجد في فرنسا عندما صارت ديمقراطية . الفرق بيننا وبين فرنسا بعيد، إن فرنسا كانت قبل ثورتها المشهورة قد استعدّت ما لم نستعدّ بمثله نحن اليوم حتى نبغ فيها من دهماء الشعب من يصلحون للزعامة بعلومهم وأعمالهم وآرائهم وأخلاقهم. إنّني لعلمي بهذا الفرق ولما رأيت في بلاد مصر التي تمتّعت بالحريّة[70] قبل بلادنا من العبر وهبوط قوم وصعود أخرين أقول ما أقوله عن خبرة وبصيرة وأحبّ أن نعتبر نحن العثمانيين [71]بحال الأمة الانكليزيّة التي هي أعرق الأمم في الحريّة وأكثرهنّ استفادة منها فهي الأمة التي حافظت [72]على كرامة النبلاء وحرمة البيوتات فيها بعد الديمقراطيّة الراسخة واستفادت من ذلك كثيرا. وأرى أن إسقاط الشعب لكرامة أصحاب البيوتات منّا [73]وتسلّق أفراد الطبقات الدنيا للزعامة فينا (72م) مع ما هم عليه من الجهل يقف في طريق (...) نهضتنا .وأنّ عناية وجهائنا بحفظ كرامتهم وحرصهم على أن يكونوا هم زعماء الشعب يكون أسرع في تقدّمه إذا هم أتوا البيوت من أبوابها فإنّهم في الغالب على شيء من الأخلاق والعلم والاختبار» [74]من الذي يمكنه أن يقرأ هذا النصّ الطويل بل البرنامج السياسيّ والاجتماعيّ ثم يتحدّث بعد ذلك بشكل قاطع عن « سلفيّة » محمد رشيد رضا ؟ إنّ محمد رشيد رضا في هذا النصّ لا يختلف في شيء عن محمّد كرد علي مثلا والكرديّ ليس إسلاميّا ولا عروبيّا إسلاميّا وإنّما هو محافظ ينفر من التغيير الانقلابي نفور كل

---

70 على عهد كرومر بين 1883 - 1907

71 يقصد العثمانيين الائتلافيين خصوم العثمانيين الاتحاديين الإدماجيين.

72 على عكس التنظيمات وليقارن هذا الرأي برأي الكواكبي في التنظيمات.

73 و72م) «منّا» و «فينا»:لفظان يفيدان الانفصال الطبقي التّام.

74 محمد رشيد رضا. - الرحلات، صص 46-47

المحافظين في العالم منه. فمحمّد رشيد رشا يعبّر هنا بلغة واضحة لا لبس فيها عن مصالح طبقة تقليديّة معيّنة في متصرّفيّة طرابلس حرص على أن يدمج نفسه ضمنها وكانت هذه الطبقة (وما زالت إلى اليوم : عائلة كرامي (كرامة) مثلا) ترى أنها مؤهّلة أكثر من غيرها للفعل في المادة الاجتماعيّة السنيّة وتشكيلها على الصورة التي ترى أنها الصورة الأفضل وتوّجهها الوجهة التي ترى أنها الطريق الأسلم إلى « نهضتنا »: لقد شحب في هذا النصّ وجها ابن حنبل و الغزّالي باختفاء اللهجة الدينيّة وبدا ظلّ المحافظ الأنكليزي إيدموند بورك والمحافظ الفرنسي غوستاف لوبون وارفا وحاميا من الثورة الفرنسيّة الحارقة.

إن هذا النصّ بالغ الأهميّة، في نظرنا، لأنه موجّه إلى الأعيان في الشام، لا إلى عامة المسلمين، ومن ثم فهو يخلو خلّوا تامّا من اللغة الدينيّة بل التأثيميّة، دقيق المصطلح السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ عظيم الدلالة على انتماء صاحبه الطبقيّ ونشاطه السياسيّ بالمعنىالمكيافيلي للسياسة. ولقد تفطّن الإسلامي شكيب أرسلان إلى غلبة السياسيّ علىالدينّي عند محمد رشيد رضا فكتب يلوم خصوم محمد رشيد رضا الذين كانوا يدعونه إلى حصر نشاطه في المجال الديني لأنه، في نظرهم، ليس رجل سياسة فكتب عنه بعد « صلح جنيف »:

« كان بعض الذين يأبون إلاّ أن يتحذلقوا يعيبون على السيد رشيد اشتغاله بالسياسة ويقولون إنّه كان الأولى به أن يقبل على شأنه في الاشتغال بالأمور الشرعيّة والعلوم اللغويّة التي قد أحكمها بخلاف السياسة التي ليست من فنّه ! وحقيقة الحال أن العقل الكبير يتّسع لكلّ شيء ولا سيما إذا كان مستيقظا ساهرا يلتقط كلّ شاردة وواردة وأنّ للسياسة صلة وثيقة بالعلم وبالشرع وبالمنطق وبالأدب وبالاقتصاد وبغير ذلك » [75].

والحقيقة أن محمد رشيد رضا الذي احتذى في ميدان السياسة حذو محمد عبده كان رجل سياسة يعرف توازن القوى في المنطقة ويعرف كيف ينفذ، وهو العروبيّ الإسلاميّ، إلى قلوب المسلمين الأكثر عددا من العروبيين الإسلاميين بما لا يقاس والمعادين للعروبيّة الإسلاميّة المتحالفة مع بريطانيا لذلك اختار، عندما يكتب في « المنار » أن تكون مراجعه إسلاميّة بالأساس. أمّا محمّد عبده الذي لم يعد أحد يشكّ في ولائه البريطاني وفي خدمته للمشروع البريطانيّ في تقسيم العالم الاسلامي إلى كتُل عرقيّة ثلاث، فقد حلّ المشكلة حلاّ جذريّا بادعاء هذه القرابة بين الإسلام السليم و « التلميذ » الانكليزيّ.

---

[75] شكيب أرسلان . ـــ السيد رشيد رضا، ص 259

نعتقد أن ما تقدّم في هذا الفصل يفي بالحاجة فيما يتّصل ببيان النبع البريطاني الذي نهل منه العروبيون الاسلاميون وعلينا أن نبيّن الآن مدى استفادة العروبيين الإسلاميين من الطبيب الفرنسي غوستاف لوبون فيما يتّصل بتبرير الدعوة العروبية الإسلاميّة عرقيًا خاصة. نقول خاصّة لأنّ لوبون كان هو أيضا من القائلين بفضائل التطوّر البطيء ولقد كان يمكن للعروبيين الإسلاميين أن يكتفوا بمن سبقوه في الأخذ بهذه النظريّة السياسيّة أو لحقوه إذ من المعروف أن محمد عبده أشار على فتحي زغلول نهاية القرن التاسع عشر بتعريب كتاب « فيم يكمن تفوق الانكلوساكسونيين» لديمولين (Desmolins 1907 - 1852) A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons حال صدوره سنة 1897 فصدر تعريبه سنة 1899 إثر هزيمة فرنسا في السودان وعقد الاتفاقية البريطانية الكويتيّة لو لا أن لوبون كان يسدّ حاجة عزيزة على قلوب العروبيين الإسلاميين تتمثّل في تمجيد الجنس العربيّ والغضّ من الأجناس المسلمة غير العربيّة والعرب غير المسلمين والمسيحيين عامة والمارونيين خاصّة واليهود. هذه الحاجة إلى غوستاف لوبون دفعتهم إلى أن يغضّوا النظر عن تفسيره لنبوّة محمّد بردّها إلى أسباب بيولوجيّة وعصبيّة ونفسيّة وجغرافية ليس بإمكان إسلاميّ أن يقبل بها.

وصف محمد عبده غوستاف لوبون في « الإسلام والنصرانية » بـ « الفيلسوف » وتابعه محمد رشيد رضا في ذلك. أمّا عبد الغنيّ العريسي، أحد رموز « العربية الفتاة »، هذا الامتداد للعروبيّة الإسلاميّة في نظرنا نحن، فقد كتب سنة 1911 في تقديم كتاب بول دومر (1857 ـ قتل 1932) «أبنائي» (1906) الذي ترجمه العريسي إلى العربيّة وأهداه إلى العروبي الإسلامي رفيق العظم باسم كتاب «البنين» ما يلي :

« لو وقفت موقف المؤلّف (يقصد بول دومر) إزاء قومي لقلت عليكم بالقرآن الكريم والحديث الشريف ونهج البلاغة ومقدّمة ابن خلدون والعقد الفريد والأغاني والبيان والتبيين وأشهر مشاهير الإسلام [76] وأمّ القرى [77] والتربية الاستقلاليّة وسرّ تقدّم الأنكليز وروح الاجتماع وحضارة العرب » فما الذي استهوى العروبيين الاسلاميين في « حضارة العرب » حتّى ينزّلوه هذه المنزلة ؟ إنّ ما استهواهم فيه هو ما ذكرنا من الغضّ من الأجناس المسلمة غير

---

[76] رفيق العظم (توفّي 1925)، اشتدّ في مقاومة المصري طه حسين بداية العشرينات.

[77] للكواكبي.

العربيّة ومن أجناس أخرى في المنطقة وتمجيد الجنس العربي بل الصحراء العربيّة فعن العرب كتب :

« كان العرب من وجهات النظر الأخلاقيّة والعلميّة والصناعيّة أرقى بكثير من المسيحيين، كانوا في مزاجهم وأخلاقهم على هذا القدر من السخاء والوفاء والرحمة التي من العبث البحث عنها في غيرهم لقد كان المرء يجد عندهم هذا الشعور بالكرامة الإنسانيّة الذي كان دائما يميّزهم عن غيرهم والذي كان لابدّ أن ينجرّ عن الإفراط فيه هوس عادة المبارزة المميت»[78].

وعن الصحراء كتب :

« وفضلا عن ذلك فإنّ حياة الصحراء ليست خلوا من السحر. وأنا أعترف عن طيب خاطر أنّه لو كان عليّ أن أختار بين هذه الحياة الحرّة وحياة عامل مشدود طيلة اثنتي عشرة ساعة يوميّا في المصنع إلى مهنة تبلّه العقل فإنّ تردّدي لن يطول »[79].

بعد أن مجّد غوستاف لوبون الجنس العربيّ وتغنّى بالصحراء عمد إلى « تشريح » الحضارة العربيّة لغة الإسلاميّة دينا التي بناها العرب والفرس والترك والبربر وشعوب أخرى كثيرة أي هذه الحضارة الكوسموبوليتية انطلاقا من مفهومي « الجنس » و « المزاج القومي » فأحلّ الجنس العربيّ في المحلّ الأوّل ونزّل بقيّة الأجناس منزلة دنيا. بدأ، بعد « إجلاء » الفرس، في تحليل « طبيعة » الأتراك والبربر انطلاقا من الواقع الحضاري الراهن فكتب عن الأتراك : « إن ناشري شريعة النبيّ الجدد لم يكونوا فعلا من جنس عربيّ ولكنّهم كانوا من الأتراك ثمّ من المغول أي كانوا أنصاف برابرة. وكما كان شأن البرابرة الذين اجتاحوا العالم الرومانيّ فإنّ أمر المسلمين الجدد انتهى ما من شك في ذلك بتمثّل حضارة المغلوبين (يقصد العرب) ولكّن هذا التمثّل احتاج ضرورة إلى مدّة طويلة. و بطء هذا التكيّف يظهر في حدّ ذاته الاختلاف الأساسيّ الذي يفرّق بين الشعوب الذكيّة ذات التطوّر السريع مثل العرب والشعوب السافلة ذات التطوّر البطيء مثل برابرة العصور الوسطى والجحافل الآسيويّة الشبيهة بهم والتي اجتاحت امبراطورية محمّد »[80]

رأي لوبون هذا نجد له صدى عند العروبيين الإسلاميين فلقد كتب محمد عبده :

---

[78] Gustave Lebon . - La civilisation des Arabes . - Syracuse, 1969, p.213

[79] غوستاف لوبون . ـــ حضارة العرب، ص 214

[80] غوستاف لوبون . ـــ حضارةالعرب، ص 145

« لم أر كالإسلام دينا حفظ أصله وخلط فيه أهله. لا هم فهموه فأقاموه ولا هم رحموه فتركوه سواسيّة من الناس اتّصلوا به ووصلوا نسبهم بنسبه وقالوا نحن أهله وعشيرته وحماته وعصبيّته وهم ليسوا منه في شيء إلا كما يكون الجهل من العلم والطيش من الحلم وأفن الرأي من صحّة الحكم. ظنّ خليفة أنّ الجنس العربيّ قد يكون عونا لخليفة علوّي لأن العلويين كانوا ألصق ببيت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فأراد أنّ يتّخذ له جيشا أجنبيّا من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظنّ أنّه يستعبدها بإحسانه. هناك استعجم الإسلام وانقلب أعجميّا »[81].

وكتب محمد رشيد رضا في الموضوع نفسه :

« طرأ الضعف على الأمّة الإسلاميّة بتفرق الوحدة العربيّة الكافلة لها وتغلغل الأعاجم في الدول الإسلاميّة التي تعدّدت بسبب ضعف الخلافة »[82].

أمّا عن البربر فقد كتب غوستاف لوبون :

« إنّ بربر إفريقيا مجموعة سكّان مختلفين جدّا عن العرب »[83] فـ« عربيّ الجزائر ليس في حقيقة الأمر إلاّ هجينا حقيقيّا وعلينا أن ننتظر أن نجد فيه كلّ صفات الهجناء السافلة »[84].

أمّا أهليّة البربر لتقبّل الحضارة فتكاد تكون، عند غوستاف لوبون، مفقودة بسبب « روح الانقسام عند البربر وقلّة التهيّؤ لتقبّل الحضارة »[85]

في النظرة التقليديّة إلى الطبيعة (سواء عند المسلمين أو الغربيين وبغضّ النظر عن نوع التكوين الذي تلقوه في المساجد أو الكليّات الدينيّة أو كليّات الطب والهندسة...) تتحوّل النتائج (خلافا للرشديّة والسبينوزيّة والشدياقيّة) إلى أسباب لقيام هذه النظرة على الصفات الظاهرة لا على تركيب الأشياء الداخليّ ولذلك نرى محمّد عبده يزكّي في ما كتب عن البربر ما يذهب إليه غوستاف لوبون : « حملت كتب الإمام الغزّالي إلى غرناطة وبعد ما انتفع بها المسلمون أزمانا هاج الجهل بأهل تلك المدينة وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر

---

81 فرح أنطون . ـــ ابن رشد وفلسفته، ص 277

82 محمد رشيد رضا . - الرحلات، ص 178

83 غوستاف لوبون . ـــ حضارة العرب، ص 45

84 غوستاف لوبون . ـــ المصدر السابق، ص 46

85 غوستاف لوبون . ـــ المصدر السابق، ص 196

بتفسيقه وتضليله فجمعت تلك الكتب خصوصا نسخ «إحياء علوم الدين » ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت »[86].

على أن ما يلاحظ هنا هو أن البربر لا يتعرّضون لوضعهم بصفتهم مستعمرين لما يتعرّض له «الأتراك الحاكمون » من التنديد الشديد. هذا هو ما يفسر،على الأقلّ في نظرنا، « شفقة» محمد رشيد رضا على البربر بل أمله في إمكانية هدايتهم :

« إنّ السيّد الزهراوي قال لي مرّة ما بالي أراك تحمل همّ مسلمي الجزائر وأمثالهم وهم غير مسلمين بالمعنى الذي تفهم به الإسلام وتدعو إليه وتدافع عنه... فقلت له : لو غيرك قالها يا عبد الحميد : إن أجهل الجاهلين من مسلمي الجزائر من الذين يرتكبون من البدع والضلال ما هو كفر وشرك بحسب أصول قواعد الإسلام إنما يفعلون ذلك لاعتقادهم أنه من الإسلام، فهم معذورون بجهلهم لأنّهم لم تبلغهم دعوة الإسلام الصحيحة ولكنّهم مؤمنون بأصل الإسلام» [87]

بعد أن انتهى غوستاف لوبون من قضيّة شمال إفريقيا حاول أن يعرّف المصريين عرقيّا لموقع مصر الوسط بين إفريقيا وآسيا فكتب في الموضوع : « إنّ العربيّ غير المترحّل في مصر هو في حقيقة الأمر إبن قدماء المصريين زمن الأهرام. يظهر ذلك من كتفيه العريضتين ووجهه ذي الشفتين القويّتين والوجنتين الناتئتين وخاصة من شبهه بالشخصيات المحفورة في الآثار القديمة. والعرب المستقرّون على ضفاف النيل ليسوا فحسب أبناء قدماء المصريين سحنة ولكنّهم ورثوا عنهم طباعهم فهم يمثّلون شعبا على غاية من اللطف والأدب،وهم يخشون، بسبب خضوعهم منذ زمن طويل لكل أشكال العبوديّة، من كلّ الأسياد وخاصة الأوربيين منهم. وفي زمن صوّرت فيه مصر العليا، من القاهرة، على أنّها كانت في أوج الثورة ولم تعد الصحف تتحدّث إلاّ عن المذابح، أمكنني أن أتجوّل وحيدا بين سكان أهمّ القرى المساحلة للنيل من دون أن يتعرّض لي أحد بسوء »[88].

ولقد تابعه العروبيون الإسلاميون في هذا الاتجاه : فبما أن مصر ليست عربيّة جنسا فهي لا تصلح أن تكون مركزا لخلافة عروبيّة إسلاميّة. ولذلك يجب انتظارا ساطع الحصري في ثلاثينات القرن العشرين لنرى مقاومة جدّية لتفكير لوبون واتجاها نحو اعتبار

---

[86] محمد عبده . ــ الإسلام والنصرانيّة . ــ ص 159

[87] شكيب ارسلان . ــ السيد رشيد رضا، ص 701

[88] غوستاف لوبون . ــ حضارة العرب، ص 43

مصر القلب الذي رشّحته الفكرة العربيّة اللائيكيّة المعاصرة ليكــون جامعـا لجنـاحي العـالم العربي،المشرق والمغرب. أمّا قبل الثلاثينات فمن الصعب على المرء أن يؤرخ للفكــرة العربيـة اللائيكيّة بالمعنى الذي نفهمه اليوم منها ودليلنا على ذلك أنّ العروبـيّ الإسـلاميّ الشـريف حسين سيحاول إقناع الفرنسيين والبريطانيين أثناء ثورته وطموحه إلى الحصول علـى لقـب « ملك العرب » بأن هـذا اللقـب لا يـهدّد مصـالح بريطانيـا في مصـر ولا مصـالح فرنسـا في الشمال الإفريقيّ لأن مصر والشمال الإفريقي لا يدخلان ضمن مجال العروبة. فقد أرسل إليـه مندوبه بالقاهرة بتاريخ 22 ديسمبر 1916 هذه البرقية :

«كرّرت تشبّثاتي مع ولاة الأمور الأنكلـيز فبيّنـا أن لفظـة « ملـك العـرب » ليـس عامة كمـــا يظنـــّون. إنّها لا تشمل مصر والجزائر وغـــيرهما بل المقصود منها ملـك البـلاد العربية[89] » [90].

وفي 25 ديسـمبر أرسـل الحسـين إلى معتمـده بمصـر البرقيـة التاليـة بتوقيـع فـــؤاد الخطيب (وكيل الخارجية) : «... اذ أن مصر ليست من البـلاد العربيّـة وتونـس والجزائـر بطريقة أولى ولا شكّ بأن دوام حدوث مثل هذه الخيالات والذهابات يحكم علينا بالـتردّد في العمل »(89م).

انتقل غوستاف لوبون بعد حديثه عن مصر إلى منطقة الشـام الـتي تـهمّنا أكـثر مـن غيرها وأعمل فيـــها، وهـو الطبيـب، كالعـادة، « مبضعـة » تشـريحا نافيـا عـن أهلـها كـلّ الصفات الممتازة التي تميّز في نظره العرب المسلمين عن غيرهم فبدأ بالمسـيحيين عامّـة وثنّــى بالمارونيين وثلّـث باليـهود، معتـبرا أنّـه نظـرا إلى هيمنـة الرأسماليّـة المـتزايدة علىالعـالم، سيكون لهذا الجنس « ذي الغرائز الخسيسة » والذي اشـتغل بالتجـارة والربـا مـدّة طويلـة، تأثير متميّز في المسـار العـالمي، وهـذه الفكـرة الأخـيرة سـوف تشـغل بـال المـاروني نجيـب العازوري طويلا.

كتب غوستاف لوبون :

« إنّ شوام المدن هـم بصفـة عامـة علـى قـدر مـن الذكـاء ولكنّـهم مرنـون ومـاكرون ومخادعون. ولقد كانوا، حتى على عهد الرومان، لا يحظون بتقديـر كبـير إذ كـان الرومـان

[89] من المعروف أن عبد العزيز آل سعود كان يقاوم ادعاء الشريف حسين إضافة إلى أن القوميين اللبنـــانيين كـــانوا ينفرون من العروبية الإسلامية أكثر من نفورهم من القومية اليهوديّة ومن تبنّى من بقية الشوام مطالبه كان يـــهدف إلى تطويع «الثورة العربية» لخدمة الشام نظرا إلى تخلّف الإمارة الهاشمية مقارنة بالشام.

[90] و 89 م) أنيس صائغ ـــ الهاشميون والثورة العربية الكبرى. ـــ صص 177-178

يصفونهم بالجنس الذي ولد ليستعبد والشوام الذين خضعوا لكل أنواع الهيمنة التي أحكمت قبضتها عليهم منذ قـرون، لم يتبّـق لهـم مـن القـوّة إلا مـا كـان منـها متّصـلا بالخصومـات الدينيّة. أمّا فيما عدا ذلك ممّا لا يتّصل بالمسائل الدينيّة فاستسلامهم كبير جدّاوهـم يؤمنـون بضرورة الخضوع المطلق لكلّ ما يشبه السلطة، أيّ سلطة كانت »[91].

يلاحظ القارئ أن غوستاف لوبون يتحدّث عن شوام المدن جميعهم فهل كان يدخل ضمن حكمه عليهم المسلمين منهم ؟

لاشيء في « حضارة العرب » يدلّ على أنّ حكمه يشمل المسلمين كما أنـه لا يذكـر الطوائف المسلمة غير السنيّة بما يسيء إليها. فحكمه هو إذن حكـم علـى المسيحيين سواء كانوا من دعاة الفكرة العربيّة اللائيكيّة أو من دعاة الفكرة القوميّة اللبنانيّـة. ولسـوف ينـهج محمد عبده نهج غوستاف لوبون بعد صدور « حضارة العرب » بقليل فيندّد في رسالة له إلى جمال الدين بالشوام المسيحيين الذين وصفهم بـ « اللئام »[92]. ويبدو مقت غوستاف لوبون للشوام المسيحيين بصفة خاصة في ما كتب عن حرب 1860 الأهليّة :

« والمسيحيون هم، في نهاية الأمر، على قدر من الجبن يبعث حقّـا علـى الخجـل. ففي سنة 1861 (كذا !) استسـلموا للتقتيـل استسـلام الخرفـان ومـن دون أن يحـاولوا حتـى الدفاع عن أنفسهم »[93].

وضمن هؤلاء المسيحيين الشوام يميّز غوستاف لوبون المارونيين عن غـيرهم، نتيجـة استقلالهم الذاتي بمتصرّفيّه جبل لبنان ونموّ الدعوة القومية التوسّعيّة اللبنانيّة معتبرا أن لهم «شخصيّة طائفية » متميّزة، كـل صفاتـها صفـات سلبيّة. فـ « للمـارونيين، علـى الرغـم من شبههم بالسوريين، شخصيّة متميّزة. وهم يمثّلون طائفة مسيحيّة متباهيّة ولجبة لم تبد، في ظروف مختلفة، شجاعة كبيرة »[94].

ولقد طبّق غوستاف لوبون طريقة تحليله « للشخصية القوميّة » على اليهود والعـرب الوهّابيين فرسم للوهّابيين صورة ترّشحهم في مستقبل الأيّام للسيطرة على الجزيرة العربية :

---

91 غوستاف لوبون . ــ حضارة لعرب، صص 41-42

92 محمد عبده .ــ سلسلة الأعمال المجهولة، ص 49

93 غوستاف لوبون. ــ حضارة العرب، ص 34

94 غوستاف لوبون . ــ المصدر السابق، ص 41

«إنّ الوهّابيين لا ينخدعون لأولى الانطباعات ولكنّهم يسيرون وفق تخطيط مسطّر سلفا، وهم إن كانوا محدوديّ الذكاء فإنّ إرادتهم القويّة والمثابرة تجعلانهم قادرين قدرة كاملة على تنظيم مجتمعهم وعلى أن يصبحوا سادة مستبدّين بالنسبة إلى جيرانهم. وأخيرا فإنّ وحدتهم الصمّاء هي وحدة حريّة بأن تضمن لهم الانتصار على أعداء يضعفهم الشقاق الدائم. ولذلك فإنّ الإمبراطورية الوهّابيّة تميل إلى ابتلاع أكبر جزء من الجزيرة العربيّة وقد يتحقّق حلمها الطموح في وقت أقصر ممّا يتصوّره المرء»[95].

نصّ عجيب مثل هذا النصّ يستأهل أن نعلّق عليه لأنه كتب في بداية ثمانينات القرن التاسع عشر ولقد كان الوهّابيّون في هذه الفترة قوّة كامنة لم يتفطّن إليها حتى العروبيون الإسلاميون الذين اتجهوا في استطلاعهم الأفق العروبيّ الإسلاميّ وجهة مكّية هاشميّة. وحتى نجيب العازوري الذي كتب «يقظة الأمة العربيّة» سنة 1905 لم يتفطّن إلى ما تخبّئه نجد من إمكانات قيام حكم عروبيّ إسلاميّ أقوى بما لا يقاس من الإمارة الهاشميّة في «أم القرى»

لقد تبيّن غوستاف لوبون منذ ثمانينات القرن التاسع عشر أن الثقل العروبيّ الإسلاميّ (وموقعه في الجزيرة العربيّة) هو الثقل الحاسم وأظهر بشكل ضمنيّ أن لا مستقبل لفكرة عربيّة لائيكيّة مثل الفكرة التي دعا إليها بروتستانتيو قدماء الجامعة الانجيليّة، المدمنون على مقهى «اسبلانديد بار» إدمانهم على الدعوة إلى مناصرة بريطانيا وعلى كوسموبوليتيّة من الصعب أن تستسيغها الكتل الشعبيّة العربيّة التي تعيش وضعا ثقافيّا وسياسيّا لا يختلف عن وضعها في أزمنة الانحطاط. كما أنّ غوستاف لوبون بدا وكأنّه يشير على بريطانيا بتخيّر حليفها الأكثر تأثيرا من بين التيّارين المتصارعين. تيار دعاة الفكرة العربيّة اللائيكيّة والتيار العروبيّ الإسلامي. ولسوف تختار بريطانيا ما هو منطقيّ بالمعنى السياسيّ أي من يحقّق لها أكثر من غيره مصالحها في المنطقة وهو الشريف حسين وعبد العزيز آل سعود أي هذين الوجهين العروبيين الإسلاميين اللذين لا يختلفان في النظرة إلى الأشياء اختلاف مصالح عرشيهما التقليديين. على أن غوستاف لوبون لم يكتف بالتنبّؤ بهيمنة العروبيّة الإسلاميّة ممثلة في عرب نجد ومن ثمّ بالتنبّؤ بمأساة العرب المحدثين والمعاصرين الذين انتصرت عندهم، في القرن العشرين، النظرة التقليديّة إلى الله والطبيعة ومن ثمّ إلى الدولة والمجتمع جارفة في انتصارها الشدياقيّة بمعانيها المختلفة ولكنّه تنبّأ

[95] غوستاف لوبون. ــ المصدر السابق، ص 40

كذلك بهيمنة اليهود وبالصراع العروبي الإسلاميّ اليهوديّ كما يدلّ على ذلك النصّان التاليان :

« من المؤكّد أنه لا يكاد يوجد شبه بين العربيّ كما يظهر لنا زمن حضارته واليهوديّ كما نعرفه منذ قرون، وهو في أغلب الأحيان ذلك اليهوديّ الجبان والبخيل والجشع حتى ليبدو للأوّل أن تشبيهه بالثاني إنّما هو من باب الإهانة. ولكن على المرء ألاّ ينسى أن ظروف، الحياة الخاصّة التي أخضع لها اليهود منذ قرون هي التي جعلت منهم هذا الجنس المحتقر الذي نعرف اليوم وإن أيّ شعب يقع إخضاعه لظروف حياة مماثلة ولا يكون باستطاعته أن يمارس غير مهنتي التجارة والربا ويكون محتقرا حيثما كان، يصير، ما من شك في ذلك، إلى ما صار إليه اليهوديّ الذي نعرف،اليهوديّ الذي يحتفظ، غنيّا كان أو فقيرا، بهذه الغرائز الخسيسة التي يبدو أن عشرين قرنا من الوراثة قد ثبتّتها فيه بشكل نهائي» [96] لن يفهم العروبيون الإسلاميون السبب الحقيقيّ الذي دفع غوستاف لوبون،وهو الذي يقول بالصفات الثابتة، إلى أن يقارن بين العربيّ القديم واليهوديّ الحديث، على عكس نجيب العازوري مثلا الذي ساعده العيش في فلسطين وما رأى من نشاط الصهيونيّة على أن يتبيّن مقاصد غوستاف لوبون البعيدة : حقّا إنّ غوستاف لوبون كان يمقت الحضارة الرأسماليّة مقتا ومن أسباب مقت هذه الحضارة أنها يمكن، لاستنادها إلىالرأسمال، أن تقلب سلّم التقييم العزيز على قلب غوستاف لوبون رأسا على عقب وأن تجعل من «القيم الخسيسة » قيما « يقتدى بها » ومن الذين سكنتهم هذه القيم «الخسيسة » ومنهم اليهود، قدوة لغيرهم :

« إن ملوك القرن الذي نتأهّب للدخول فيه عمّا قريب سوف يكونون من هؤلاء الذين يعرفون أكثر من غيرهم كيف يستولون على الثروة. ولبني إسرائيل في هذا الميدان من الكفاءة ما لا يضاهيهم إلى الآن فيه أحد. وفي غمرة هذه الحركة العامة التي تبرز ملامحها في كل مكان ضدّهم لابدّ للمرء أن يرى العلامات المنذرة بأشكال المقاومة المرعبة التي يجب دعهما ضدّهم للنجاة من سطوتهم الخطيرة »[97] .

لقد أتينا في هذا الفصل على ما بدا لنا أنه يدخل ضمن بيان أسباب نشأة العروبيّة الإسلاميّة. ولكن إلى أيّ حدّ كان ممثّلو هذا التيّار يعبّرون بمشروعهم عن إجماع شامي ؟ إنّ

---

[96] غوستاف لوبون . ـــ حضارة العرب، صص29-30

[97] غوستاف لوبون. ـــ المصدر السابق، ص 484

القارئ يتصوّر بسهولة موقف القوميين اللبنانيين من مشروع مثل هذا المشروع لكن ما هو موقف كثير من الشوام المعادين للقومية اللبنانية ؟

نقتصر على موقف فرح أنطون (1872–1921) من العروبيين الإسلاميين فلقد آخذهم على أمرين أولهما أنهم لا يدافعون عن قضيّة يمكن أن تعود بالنفع على العدد الأكبر من السكان :

« إنّ تلك الدعوة الجديدة لا فائدة منها لأحد سوى أعداء الدولة. وإذا كان من ورائها فائدة فهي فائدة جزئية لجزء واحد فقط من الإسلام وهو سكّان بلاد العرب الذين يستقلّون ببلادهم هذا إذا لم يقعوا بعد ذلك في حبائل الدول الأوربيّة التي لها أملاك على شواطئ البلاد العربيّة »[98].

وثانيهما أن العروبيّة الإسلاميّة، لتقليديّتها، لا تتماشى وروح القرن العشرين ولذلك نراه يمتدح عمل محمد علي الذي قبر الوهّابيّة في العقد الثاني من القرن التاسع عشر:

« نقول إنّ ذلك الأمير العظيم والقائد الكبير الذي كان نابغة الشرق في زمنه قد رأى بعقله الكبير الراجح وخبرته الواسعة وحاجاته الجديدة أنّ تلك الدعوة التي كان يدعو إليها الوهّابيون إنّما هي بمثابة نفخة في رماد أو صرخة في واد فإنّ الأصل لا يقلّد مهما كان مقلّده مخلصا »[99].

ولقد دلّ موقف الشريف حسين من إطاحة العثمانيين الإتحاديين بعبد الحميد سنة 1909 على شدّة عداوة الشرفاء لكلّ محاولة لتغيير أسس المجتمع التقليديّ فلقد كتب خير الدين الزركلي : « يلوح لي أن اختلافه مع الاتحاديين بدأ منذ خلعوا السلطان عبد الحميد. وقد كان الشريف وما زال يثني عليه ويعدّ في مثالب القوم وثوبهم بسلطانهم وقد حاولوا كثيرا أن ينشئوا فروعا لحزبهم في مكّة وجدّة فناوأهم الشريف فأخفقوا »[100].

كما كتب عبد الرحمن الشهبندر :

« قد أتيح لي في الأشهر التي أعقبت الانقلاب العثمانيّ أن أطّلع بصورة خاصّة على نزعة ربّ البيت الهاشمي الشريف حسين بن علي (...) فقد كنت في الهيئة المركزيّة

---

98 فرح أنطون. ـــ ابن رشد وفلسفته، ص 283

99 فرح أنطون ـــ ابن رشد وفلسفته، ص 283

100 خير الدين الزركلي. ـــ ما رأيت وما سمعت. ـــ القاهرة، 1923. ـــ ص 114

لجمعيّة الاتحاد والترقّي في سوريا، وكان معنا من الأعضاء المرحوم عبد الرحمن باشا اليوسف، أمير الحجّ. فلمّا جاءنا الخبر من المركز العام في سلانيك بأنّ النيّة متجهة إلى نقل الشريف حسين باشا من مجلس الشورى في الآستانة إلى مكّة ليكون شريفا على الحجاز، حمل الباشا اليوسف عليه حملة منكرة فذكر طموحه الذي لا حدّ له ومما قاله : إنّني لأخشى إذا صار إليه الأمر أن ينسلخ الحجاز عن المملكة العثمانيّة وتصاب خلافة آل عثمان في الصميم »[101].

[101] حسن الحكيم .ـ عبد الرحمن الشهبندر، صص 42-43

الفصل الرابع

ليم سلطان غالييف



كان ترك روسيا في بداية القرن العشرين يشكّلون كتلة هامّة تقدّر بأربعة عشر مليونا من السكّان في حين لم يكن الترك في السلطنة العثمانية يعدّون أكثر من سبعة ملايين ونصف المليون حسب ما أورده يوسف أقجورا [1].

وقد بدأ الغزو الروسي للبلاد الواقعة في قبضة الترك في منتصف القرن السادس عشر، زمن إيفان المرعب Ivan le terrible (1530 – 1584) الذي استولى على إمارة قازان، موطن يوسف اقجورا وكذلك موطن لينين وهما من مجايلي محمد كرد علي، ليتدعّم باستيلاء كاترين الثانية Catherine II (1729–1796) نهاية القرن الثامن عشر على القرم ولينتهي سنة ولادة يوسف أقجورا باستيلاء جيوش الاسكندر الثاني Alexandre II (1818 – 1881) ، بعد عشر سنوات من المقاومة (1865 – 1875)، على إمارات التركستان (1876).

ويجمع هذه الشعوب الإسلام أولا واللغة ثانيا « ولذلك يمكن القول إنّ العاملين الإسلاميّ والتركيّ يكادان يتطابقان تطابقا كاملا. ففي القرن التاسع عشر ما زال الدين يمثّل بالنسبة إلى هذه الشعوب السمة التي تميّزها عن غيرها من الجماعات الأخرى. ومن ناحية أخرى فقد وجد كذلك شعور بالانتماء إلى جماعة واحدة وإلى قبيلة واحدة وإلى عائلة واحدة إلاّ أنّ المرء لا يعثر على أي أثر للوعي القومّي إلاّ عند التتار و الأذربيجيين وحتى عند هؤلاء كان هذا الوعي في مستوى جنيني» [2].

ملاحظة جورجون وجيهة، في نظرنا، لأن بذور الحركات القوميّة الحديثة لا يمكن أن تظهر وتنمو في مجتمعات تقليديّة أي ما قبل رأسماليّة :

« التاريخ قد دلّنا على أن الحركة القوميّة - أيّة حركة قوميّة كانت - لا تتحقّق وتنجح إلا في مجتمع قد بلغ نوعا معيّنا من التطوّر والانسجام. وبعبارة موجزة مجملة يمكننا أن نقول إن القوميّة لم تقم في الغرب في مجتمع تسوده أوضاع القرون الوسطى، بل قامت على أنقاض هذه الأوضاع. إنّ القوميّة تتعارض والتيوقراطيّة وتتطلّب – أوّل ما تتطلّب - علمانيّة الدولة (...) وكذلك تتنافى القوميّة - أيّة قوميّة - والإقطاع الذي يحصر قسطا هامّا

---

[1] يوسف أقجورا.– العالم التركي ، مقال منشور ضمن الملاحق(كتابات أقجورا مترجمة إلى الفرنسيّة)التي ذيّل بها François Georgeon أطروحته: -.Aux origines du nationlisme turc .Yusuf Akçura 1876-1935 Paris , 1980,P. 121 وسنقتصر من الأن فصاعدا ،عندما يتعلق الأمر بهذه الملاحق،على ذكر عنوان المقال و رقم الصفحة فيها.

2 ف. جورجون . – الأصول. ـــ ص 8

من موارد المجتمع في أيدي فئات قليلة نافذة اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا. وفوق هذا تتطلّب القوميّة تطوّرا اقتصاديًا مبنيًا على الآلة وقائما على جهود الطبقات الوسطى والعاملة، وتطوّرا اجتماعيًا ناشئا عن انتشار العلم والمعرفة، وتحرير المواطنين من المرض والعوز، ومن النزعات القبليّة والطائفيّة والمحليّة ومن الشهوات المصلحيّة والآفات الاجتماعيّة والعلل الأخلاقيّة ».[3] ما الذي وجد في حالة أتراك روسيا من هذه الشروط العديدة لظهور الفكرة القوميّة ونجاحها ؟ لم تظهر بذور الحركة القوميّة في الأربعة عشر مليونا من الأتراك المسلمين الروس ولكنّها ظهرت وبشكل متأخّر عن الحركتين القوميتين اليهوديّة واللبنانيّة في أذربيجان وفي تتار قازان والقرم. وضمن الأذربيجانيين ظهرت طبقة بورجوازيّة حديثة مثّلها زين العابدين تاجياف ومرتضى مختاروف وغيرهما.

أمّا تتار الفولقا الذين كانوا يعدّون إضافة إلى تتار القرم في منتصف القرن التاسع عشر ثلاثة ملايين ويتنزّلون بذلك المنزلة الثانية بعد الأوزبيك فقد كانوا اقتصاديًا وثقافيًا في منزلة الصدارة مقارنة ببقية المسلمين في روسيا ويعود ذلك إلى طول الفترة (ثلاثة قرون) التي سيطر فيها الروس عليهم فلقد تمثّلوا الثقافة الروسيّة وكان أبناؤهم في كثير من الأحيان يعرفون نسبة تعليم تفوق نسبة التعليم عند الروس أنفسهم « وظهرت طبقة تجاريّة في صلب المجتمع التتاريّ أفرقت كالنحل على امتداد الطرق التجاريّة واستقرّت في المدن المصرفيّة وتوغّلت حتى الصين وأنشأت لها مصانع في قازان وأورنبورغ وسيمبرسك» [4]. يقارن جورجون، عن حقّ في نظرنا، بين وضع التتار ووضع اليونانيين في السلطنة ليفسّر بعد ذلك فشل التتار ونجاح اليونانيين في بناء دولة قومية :

« هذه المنزلة التي كانت للتتار تذكّر بمنزلة اليونانيين في الإمبراطورية العثمانية فكما أن اليونانيين في صلب الملّة الأرثوذوكسيّة كانوا يشكّلون النخبة الثقافيّة والاقتصاديّة كان التتار يشكّلون النخبة الثقافية والاقتصاديّة في صلب مسلمي روسيا. والتتار، تماما مثل اليونانيين، مدينون لموقعهم بصفتهم وسطاء تجاريين بين الشرق والغرب بما بلغوه من مستوى عال من التطوّر. وكما أن البورجوازيّة اليونانيّة أرسلت أساقفتها وتجّارها في كلّ بلاد البلقان كذلك انتشر التجّار ورجال الدين التتار بين السكان المسلمين في روسيا وفي تركستان. وفي صلب البورجوازيتين، اليونانيّة والتتاريّة نعثر على الرغبة نفسها في التوسّع

---

[3] قسطنطين زريق . — نحن والتاريخ . — بيروت، 1981، ص203

[4] جورجون . — الاصول.— ص 8

والهيمنة إلا أنّه إذا كان الطموح التتاري سيصطدم بالبيروقراطيّة والبورجوازيّة الروسيّتين اللتين كانتا في أوج تطوّرهما فإن اليونانيين لن يجدوا ما يعترض نهمهم غير بناء الامبراطورية العثمانيّة النخر» [5].

ونحن نتبنّى بدون تحفّظ هذه المقارنة بل نعمّمها لتشمل أسباب «النهم » الصهيوني و« نهم » القوميّة اللبنانيّة وذلك للشبه التام بين الحركات القوميّة جميعا (القوميّة التركيّة والقوميّة اليونانيّة والقوميّة الأرمنيّة والقوميّة اللبنانيّة والصهيونيّة) التي حمل لواءها معبّرون عن طبقة بورجوازيّة وسطى نشيطة يكاد ينطبق عليها وصف الشدياق للإنسان الرأسمالي الغربي الذي « يقتحم القفار ويخوض البحار في طلب الأزاذ لأنّه معلوم أنّه كلّما كثر شره الإنسان ونهمه كثر نصبه وكّده وهمّه» [6] ذات نظرة حديثة إلى الأشياء مكّنتهم من الانتصار فيما يتّصل بمسألتنا على المعبّرين عن مجتمع تقليديّ الآخذين بنظرة تقليديّة إلى الطبيعة وإلى المجتمع أمثال إسلاميّ عبد الحميد والعروبيين الإسلاميين. هذه المنزلة الاقتصاديّة والثقافيّة الخاصّة لتتار روسيا كان لابدّ أن تكيّف فهمهم للإسلام إذ لا يتصوّر المرء أن تتّفق نظرتهم إلى الإسلام مثلا مع النظرة الوهّابيّة التي ظهرت في المجتمع النجدي الخاضع لعلاقات إنتاج تقليديّة أو مع إسلاميّي عبد الحميد المدافعين عن بناء الإمبراطوريّة« النخر» أو مع إسلام العروبيين الإسلاميين أمثال الكواكبي ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا الذين جمعتهم الدعوة الاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة إلى الحفاظ على منزلة « أهل البيوتات » أي ممثلي الطبقة التقليديّة. وتستأهل حركة التجديد و التعصير التتاريّة أن يتوقّف عندها المرء قليلا لأنها بدت لنا رشديّة الملامح شدياقيّة القرابة تتّخذ من الحديث « تفكّروا في خلق الله ولا تفكّروا في ذات الله » نهجا معرفيّا ومن الآية« إنّا جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» منهجا سياسيّا يبرّئ كل دعوة قوميّة في أمم الإسلام. فالشيخ شهاب الدين المرجاني (1815 – 1889) كان عالم كلام ومؤرّخا وعالم آثار في قازان كتب تاريخا لقدماء البلغار وتتار قازان ولكنّه كان وهو يفعل ذلك لا يكفّ عن زيارة الآثار القديمة للمواقع موضوع الدراسة بل القيام بحفريّات حتى أن يوسف أقجورا كتب عن منهجه المعرفي :

---

[5] المرجع السابق، ص 8

[6] الشدياق ـــ الساق على الساق، ص 97

« إنّه كان يمكن أن يبدو طبيعيّـا بالنسبة إلى مـؤرخ أوربـيّ ،ولكنّـه يسـتأهل، إذا تعلّق الأمر بعالم تتاريّ، أن يقدّره المرء حقّ التقدير»[7].

هذه النظرة إلى الأشياء التي لا تختلف في شيء عمّا كان سائدا في أوربا نعـثر عليـها كذلك عند ممثّلين للإصلاح الإسلاميّ التتـاريّ عـاصرا محمـد عبـده وهمـا الشـيخ البـارودي (1857 – 1921) وإسماعيل باي غاسبرينسكي (1851 – 1914). وقد أسّـس البـارودي،وهـو من تتار قازان، مدرسة «المحمّديّة» وكانت المواد الدينيّـة والمـواد العلميّـة الحديثـة والمنـاهج تدّرس فيها على حدّ سواء.

أما إسمـاعيل غاسبرينسـكي، وهـو مـن تتـار القرم فقـد أسـسّ سـنة 1883 جريـدة « الترجمان » التي كانت تصل الآستانة عندما تفلت من مراقبة شرطة عبد الحميد الثقافيّة.

كانت هذه الجريدة ترى في الإسلام المقـوّم الأوّل الـذي يحـول دون صقلبـة مسـلمي روسيا ولذلك دعت إلى « عروة وثقى» بينهم معتمـدة شـعار : وحـدة اللغـة، وحـدة الفكـر، وحدة العمل . ولقد تميّز إسلام هذه الجريدة بـالتقليص الشـديد مـن دور السياسـيّ و بـإيلاء الاجتماعيّ (المرأة مثلا) أهميّة كبيرة. هذه النظـرة الغاسبرينسـكيّة تبنّتـها مختلـف المـدارس التتاريّة فسمّيت بـ « المنهج الجديد» (أصول جديد) وهذه التسمية استخرج منـها الأوربيـون اسم « الجديديّة» (جديد يسم).

ماذا كان موقف هذا الإسلام من التنظيمـات ومـن سياسـة عبـد الحميـد الإسـلاميّة المعادية لها ؟ إنّ أكبر مأخذ لهذا الإسلام على التنظيمات هو أنّها حاولت تعصـير السـلطنة من خارج الإسلام. وقد يكون لهذا النقد ما يبرّره فلقد تمكّن التتار الروس لأسباب اجتماعيّـة واقتصاديّـة خاصّـة مـن تحقيـق تـلاؤم بـين إسـلامهم وروح العصـر ويكفـي مثـال مدرسـة «المحمّديّة» دليلا على ما نقول.

وإذا كان موقف الإسلام التتاريّ مـن التنظيمـات علـى مـا وصفنـا فـإن موقـف هـذا الإسلام من سياسة عبد الحميد الإسـلاميّة ممثّلـة في الشـيخ أبـي الهـدى الصيـادى يكـاد لا يحتاج إلى بيان : فكل المهاجرين من أذريبجان مثـل أحمـد آغـا أو غلـو (أغـايف) (1869–1939) أو من تتار الفولقا مثل يوسف أقجـورا (1876 – 1935) سـوف ينضمّـون إلى المعارضـة داخل السلطنة وفي المهاجر. ويعتبر يوسـف أقجـورا، في نظرنـا، أفضـل معبّر عـن التتاريّـة

[7] يوسف أقجورا. مجلّة «معلومات» إسطمبول III/69 فيفري 1897. أورد ذلك جورجون في الأصول ص 17

الإسلامية التي يطلق عليها خصومها لفظ الطورانية ولذلك تخيرناه رمزا لهذا التيار مجايلا لمحمد كرد علي.

ولد يوسف أقجورا[8] في عائلة تتارية في قازان تنتمي إلى البورجوازية الصناعية والتجارية الكبيرة. وقد كان أبوه حسن سليمان أوغلو يملك في سمبيرسك وضواحيها ثلاثة مصانع كبيرة للصرج والأقمشة الصوفية وكان بعض أفراد عائلة أمه. بيبي قمر بنو يملكون مصانع عديدة منها مصنع للدباغة يعالج الجلود التي تقع مبادلتها في الصين بالشاي.

غير أن أباه مات سنة 1878 أثناء رحلة بين قازان و سمبيرسك على مركبة الجليد مما عرض أوضاع العائلة المالية للانخرام فهاجرت أمه صحبة ابنها إلى إسطنبول سنة 1883، أي سنة خنق أحمد مدحت باشا في سجن الطائف.

تزوجت أمه قمر من عثمان باي الداغستاني، أحد مهاجري القوقاز ولذلك عرف يوسف زمنا بيوسف الداغستاني. وقد التحق بالمدرسة الابتدائية (1883 – 1887) ثم بمختلف المدارس العسكرية مثل :

- المدرسة الابتدائية العالية العسكرية (عسكري رشدية) بين 1887 – 1892 وفيها تعلم قليلا من الفرنسية والعربية والفارسية.

- المدرسة الثانوية العسكرية (1892 – 1894) وفي هذه المدرسة مر بأزمة فكرية ونفسية حادة حرص على وصفها :

« كنت في السنة الثانية من الإعدادية عندما بدأ يضعف تعلقي العميق بالمثل الديني. عشت أزمة روحية أليمة وكنت أبحث فيما حولي عن شيء أتعلق به أو عن يد منقذة أو فكرة أو عقل يأخذ بيدي. واحسرتاه، فنحن الشباب الذين كنا ندرس الكوسمغرافيا وعلم حساب المثلثات والميكانيكا ونهجي فولتير وفولني وكنا مدفوعين إلى النقد والجدال بهذه الثقة في الذات بل بهذا الاعتداد الذي تنعم علينا به فترة المراهقة، لم نجد كي يلهمنا المثل الديني غير أستاذ يلقننا الكتاب الديني، يحضر مرة كل نصف شهر إن لم يكن ذلك مرة في الشهر ويبذل جهده في كل حصة أو ما يشبه الحصة في إعادة وبيان البيت

فلتكن جنديا خاضعا لعبد الحميد خان

إذ على المرء طاعته عملا بالقرآن

[8] كتاب "الأصول" لفرانسوا جورجون هو ترجمة حديثة جدا ليوسف أقجورا . فمن الطبيعي أن نعتمده بشكل أساسي في الترجمة لهذا الداعية التتاري الإسلامي . انظر صص7-34.

وذلك قدّام إمام الكتيبة الذي كان يعضده. فهو لم يكن يكّف عن تذكيرنا بالأحكام المتعلّقة بالوضوء أملا منه، ما من شكّ في ذلك، في إثارة اهتمام التلاميذ وضبطهم وتفاديا لملاحظات ضابط الحراسة»[9]. من الذي يقرأ هذه الفقرات ولا يتذكّر تمرّد الشدياق على وضع تعليميّ متخشّب سبق أن وصفناه في الفصل الثاني من القسم الأول :

« إنّ بقلبي منكم لحرازات حاكّة وبصدري عليكم ملامات صاكّة (...) لأنّ خليصي الفارياق في دولتكم السعيدة لم يمكنه أن يتعلّم في قريته غير الزبور وهو كتاب حشوه اللحن والخطأ والركاكة...»[10]

على أن الشدياق اشتكى من تعليم ساد في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر وستعوّضه مدارس البروتستانت واليسوعيين بتعليم أرقى منه سواء على مستوى الابتدائيّة أو الثانويّة أو التعليم العالي. أمّا يوسف أقجورا فقد اشتكى من تعليم عثمانيّ ما زال سائدا في العقد الأخير من القرن التاسع عشر. إنّ ما كتبه أقجورا يمكن أن يتلخّص في ما يلي :

حيرة روحيّة عميقة

شمول هذه الحيرة أعدادا متزايدة من الدارسين حتى أنها نفذت إلى المدارس العسكريّة وهي أقلّ تأهيلا من غيرها لتلقّي المبادئ الفلسفية العميقة.

مساهمة سياسة عبد الحميد التعليميّة في تعميق هذه الحيرة.

وليس بإمكان المرء أن لا يلاحظ اللون الفرنسي الذي تلّونت به هذه الحيرة والمتمثّل في هذه المقابلة بين الثلاثيّ الفرنسي الذي لم يذكر منه أقجورا إلاّ علمين هما فولتير وفولني من القرن الثامن عشر وكان بإمكانه أن يضيف إليهما أوغست كونت من القرن التاسع عشر، وبين أستاذ الدين وعضده الشيخ : طرف المقابلة الأول يثير في الذهن فكرة التطوّر الإنسانيّ اللامتناهي كما تأكّد في شكله المتفائل فيما كتب كوند رسيه Condorcet منذ نهايات القرن الثامن عشر وطرف المقابلة الثاني يثير في الذهن الإصلاح السلفيّ أو على الأكثر ما يسمّى بالإصلاح انطلاقا من الدين واعتمادا على إرادويّة نفسيّة جماعيّة غير

---

[9] يوسف أقجورا. ـــ أمل (يعني المثل الأعلى) ضمن مجلّة تورك يورد و II، 16 جوان 1912، صص 488-489
حورجون ، الأصول، ص 14

[10] الشدياق . ـــ الساق على الساق.. ص85

محدّدة الملامح [11]. ويبدو أن هذه الحيرة لم تخمد في السنتين المواليتين عندما أصبح يوسف أقجورا تلميذا في مدرسة أركان الحرب (الحربيّة 1894 – 1896) أو بعد ذلك مباشرة (1896) تلميذا برتبة ملازم أوّل في مدرسة أركان الحرب (أركان حربية) ولكنّها تحوّلت إلى تمرّد اتّخذ شكلا عمليًا بتشجيع من كثير من الضباط المدرّسين أنفسهم

وقع سنة 1896 إيقاف يوسف أقجورا وسجنه مدّة شهر ونصف الشهر. وفي السنة الموالية، سنة 1897 وقع إيقافه وإحالته مع عدد كبير من المتّهمين تخرّج جلّهم من معاهد اسطنبول العالية على المحكمة العسكريّة : اتّهم أقجورا بالمشاركة في مؤامرة « تركيا الفتاة» ضدّ سلامة الدولة وحكم عليه وعلى ثمانين من رفاقه بالسجن مدى الحياة. هذا الحكم بدّلته « إرادة » شاهانيّة بالنفي إلى ولاية نائية(...) هي طرابلس الغرب. سنة 1898 أصدر عبد الحميد عقب تصالح بينه وبين بعض الأتراك الفتيان في أوربا عفوا شمل يوسف اقجورا الذي أخضع لإقامة جبريّة في طرابلس فشغل وظائف مختلفة في هيئة الأركان هناك كما اشتغل مدرّسا (..) وقد ربط علاقات مع أوساط الأتراك الفتيان الذين كانوا نشيطين جدًا في طرابلس وخاصة بالقائد رجب باشا ومرافقه مظهر باشا زاده اللذين كانا نصيرين معلنين للنظام الدستوريّ وأسسًا في طرابلس الشعبة السابعة للجنة الاتحاد والترقّي ولقد أسّس يوسف أقجورا هو كذلك بمشاركة صديقه أحمد فريد[12] جريدة صغيرة تنشر المقالات السياسيّة إلاّ أن الصديقين كانا يخطّطان للهروب إلى فرنسا . ولقد غضّ المقيم العام الفرنسي في تونس ريني ميللي (1894 – 1900) على عهد الباي علي باشا النظر سنة 1900 عن هروب يوسف اقجورا وأحمد فريد من طرابلس إلى تونس ليتوجّها بعد ذلك إلى باريس.

---

[11] عبّر شكيب أرسلان عن هذه الارادوية على النحو التالي : « إن الرقيّ الأوربيّ لم يكن مبدؤه البخار وتموّجات الهواء وإنّما كان مبدؤه النهوض والإرادة، ومنهما وصل بمم اجتهادهم في البحث والتنقيب إلى استخدام قوّة البخار وقوّة الزيت والاستفادة من تموّج الهواء. فأصل الرقيّ هو إرادة الرقيّ ومعدّات الصعود حاضرة لمن شاء الصعود» (شكيب أرسلان، الاستطلاعات، ص70).

[12]) أحمد فريد تك (1877 ــ 1971) رفيق أقجورا في الاعدادية والمدرسة الحربية والمنفى الطرابلسي ومدرسة العلوم السياسية بباريس (1900-1903) أسس سنة 1912 الحزب القومي الدستوري،وبعد مقتل الصدر الأعظم محمود شوكت نفاه الاتحاديون إلى سينوب Sinope شغل منصب سفير(لندن، توكيو) على عهد مصطفى كمال وهنا نلاحظ أننا قد اعتمدنا في الترجمة ليوسف أقجورا ولأغلب الشخصيات في هذا الفصل خاصة على جورجون في كتابه الأصول.(جورجون ،الأصول ص31ج23)

ما الغاية من هذه الهجرة ولم فضّل يوسف أقجورا العاصمة الفرنسيّة على القاهرة التي كان كرومر فيها سندا قويّا للعثمانيين الفاضليين خاصة ؟

هناك سببان. في نظرنا، لهذا الاختيار أوّلهما رغبته في الاتصال المباشر بالمعارضة في باريس وكانت هذه المعارضة ممثّلة في أحمد رضا وعبد الله جودت والأمير صباح الدين الذي فرّ هو بدوره من السلطنة سنة 1899 صحبة أبيه الداماد محمود جلال الدين وأخيه الأمير لطف الله.

أمّا ثاني السببين فهو توقه إلى دراسة العلوم السياسيّة تكملة لثقافته. ذلك أن أقجورا على انحيازه إلى التيار الرضاوي مازال يعيش حالة الحيرة التي تملّكته سنة 1896 خاصة. ولسوف تمكّنه دراسته في باريس من صياغة ملامح نهج جديد هو النهج التتاري ـ الإسلامي الذي يطلق عليه خصومه من العروبيين الإسلاميين خاصة اسم « الطورانيّة»

لقد تابع دروسا في مدرسة الدراسات العالية بالسوربون وخاصة في مدرسة العلوم السياسيّة الحرّة التي أسسها إميل بوتمي E. Boutmy (1835–1906) سنة 1872بعد الحرب الفرنسيّة البروسيّة لتخريج الإطارات السياسيّة الفرنسيّة الثأريّة ولذلك أصبحت المسائل المتعلّقة بالقوميّة محور الدراسات فيها. وقد يكون من المفيد أن نتعرّض ببعض التفصيل لهاتين المدرستين لأن الثانية منهما خاصة ستكون قبلة كثير من التتاريين الإسلاميين وكثير من العروبيين الإسلاميين الشبان من المنتمين إلى العربيّة الفتاة مثل عبد الغنيّ العريسي الذي درس فيها بين 1912 – 1913 وظهر تأثير هذه المدرسة في كل ما كتب وفي « المفيد» على وجه الخصوص[13].

كانت مدرسة العلوم السياسيّة الحرّة تضمّ عددا من الأساتذة المشهورين مثل مؤسسها إميل بوتمي Emile Boutmy مدرّس علم نفس الشعوب. وقد كان أحد كبار العارفين بأنكلترا المعجبين بنمط تطوّرها البطيء وكان كثير التحفّظ إزاء الثورات العنيفة التي يعتبر نمط التطوّر الفرنسيّ مثالا عليها.

[13] كانت مدرسة العلوم السياسية الحرة كذلك قبلة بعض التونسيين الفتيان مثل عبد الجليل الزاوش (1873 – 1947) الايطالي الأمّ وخريج معهد كارنو الفرنسي في تونس و الماسونيّ الذي كان إضافة إلى دراسة الحقوق في كلّيّة الحقوق يحضر بين 1897 و 1900 وكلّما سنحت الفرصة ما يلقى من دروس في هذه المدرسة.- Sadok Zmerli Figures tunisiennes : les successeurs .- Tunis , 1967.-p.211.

كما ضمّت البير سوريل Albert Sorel الذي يهتمّ بتأثير العامل القوميّ في التاريخ وتيوفيل فونك ـ برنتانو Th. Founk Brentau الذي يهتمّ بالعوامل الاقتصاديّة ويتناول المسائل التاريخيّة والسياسيّة من وجهة نظر ماديّة ويرى وراء الأفكار والمثل قوى ماديّة واقتصاديّة قاطعا مع النظرة التقليديّة التي تركّز على الجوانب الدبلوماسيّة والدينيّة.

أمّا مدرسة الدراسات العالية بالسوربون فكان من بين المدرّسين الذين اهتم يوسف أقجورا بدروسهم دركايم Durkheim وليفي بروهل – Levy - Bruhl وإسبيناس Espinas تلميذ سبنسر ومؤسس العضوانيّة (أرقانيسيسم) وتاردي Tardé وهومان Haumant وسينيوبوس Seignobos الذي ألّف في نهايةالقرن التاسع عشر بالاشتراك مع لانجلوا Langlois « المدخل إلى الدراسات التاريخيّة » وهو كتاب يعتبر مصحف التاريخ الوضعيّ وكذلك جول هاليفي Halévyمدّرس نقوش الأرخون (Orkhon) [14]الذي ربطته بيوسف أقجورا علاقة وثيقة.

لقد بلغ إعجاب يوسف أقجورا بمدرسة العلوم السياسيّة الحرّة حدّا دفعه إلى أن يكتب : « لقد كانت مدرسة نهج سان–غيليوم منبعا كان بإمكان الشبّان المتعطّشين إلى العلوم أن يشربوا منه حتّى الارتواء» [15].

ولكنّ هذا الإعجاب الذي قد يوحي بموقف تلقّ صرف كان مردّه أساسا إلى ثراء مضامين المواد التي تدّرس فيها إذ كان يوسف أقجورا في هذه السنّ (25 إلى 28 سنة) قد تخرّج من المدارس العثمانيّة العسكريّة وعرف السجن والنفي ومرّ بتجربة شك دينيّة قاسية وأقضّ وضع الأقليّة المسلمة في روسيا القيصريّة مضجعه ولذلك يمكن القول إن إعجاب يوسف أقجورا بما كان يدرّس في مدرسة العلوم السياسيّة الحرّة إنما كان في جزء كبير منه نابعا من ملاءمة بعض هذه الدروس لنزعة التميّز ورفض الاندماج اللذين وسما الحركة الثقافيّة التتاريّة في روسيا وكانت كلّ الحركات النابذة تعدّ هما الأساس النفسيّ في كلّ دعوة قوميّة حقيقيّة وترى في التاريخ الحديث والمعاصر ميدانا يتجليّان فيه تجليّا قاهرا و حتميّا : « إن العامل الذي أثّر أكثر من غيره على تاريخ الحضارة العالميّة في القرن التاسع عشر هو

---

[14] نقوش الأرخون (732–734)

[15] أورد ذلك جورجون في الأصول، ص 20

الفكرة القوميّة ولا شيء بإمكانه أن يقف سدًا إزاء هذه القوّة الكاسحة التي وقعت، عبثا، محاولة التصدّي لها بتجنيد جيوش تعدّ مئات الآلاف من البشر» [16]

هذا الإيمان بأن الفكرة القوميّة كانت عاملا أساسيًا حاسما في التاريخ الحديث والمعاصر كانت تعزّزه الأحداث التي كانت تجدّ كلّ يوم طيلة القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في كلّ الكيانات السياسيّة متعدّدة الأجناس واللغات القائمة على أساس من النظرة التقليديّة إلى علاقة الدولة بالمجتمع. ففي روسيا نفسها كان التتار واليهود وغيرهم يقاومون عمليّات الإدماج القيصريّة المتتالية وفي الإمبراطوريّة النمساويّة المجريّة عجزت حكومات الإمبراطور فرانسوا جوزيف François - Joseph (1848 – 1916) المتتالية عن إيقاف مسار تفتّت الإمبراطوريّة. فهل يمكن للسلطنة العثمانيّة، المتخلّفة مقارنة بالإمبراطوريتين الروسيّة والنمساوية ـ المجريّة أن تنجح فيما فشلت هاتان الإمبراطوريتان فيه أي إخماد ثورة الإمام يحي في اليمن وخنق الحركة الوهابيّة في نجد وإبطال مفعول المعاهدة البريطانية الكويتيّة في الخليج وإعادة متصرفيّة لبنان إلى حظيرة السلطنة والقضاء على القوميّة الأرمنيّة في الأناضول وإلجام الصرب واليونان والبلغار والألبان في بلاد البلقان ؟

كان يوسف أقجورا يرى، منذ بداية القرن العشرين، استحالة ذلك ومن هنا كانت مقاومته للإسلاميّة السياسيّة لأنها توسّع دعوتها لتشمل مناطق خارجة حتى عن السلطنة مستندة (مثال شكيب أرسلان) على الإرادة ومغفلة الظروف الموضوعية إغفالا لا مزيد عليه ومقاومته للعثمانية بشقّيها لأنهاتطلب، زمن منطق القوميّة، وحدة مستحيلة.

كتب يوسف أقجورا عن الإسلاميّة والعثمانيّة مقالاً طويلا نشرته سنة 1904 جريدة التركي « Turk » الصادرة بالقاهرة تحت عنوان « الأنظمة السياسيّة الثلاثة» فاضل فيه بين العثمانيّة والإسلاميّة من جهة والقوميّة التركيّة التي عليها أن تحذو حذو القوميّات الأخرى من جهة ثانية فحدّد العثمانيّة بالفترة التي توافق فترة التنظيمات (1839 – 1876) داخل السلطنة وفترة التوسّع الاقتصاديّ البريطاني وهيمنة نظريّة مدرسة ما نشستر في كثير من البلدان خارج السلطنة وعرّفها « بأنها السياسة التي تقوم على مبدإ وحدة القوميّات في الخلافة ضمن أمّة عثمانيّة عبّر عن روحها محمود الثاني (1808 – 1839) الذي أثر عنه قوله: لا أودّ أن أرى فروقا دينيّة بين رعاياي إلاّ عندما يدخلون المسجد أو البيعة

[16] أورد ذلك جورجون في الأصول، ص 39

أو الكنيسة »[17]. وأقجورا يرى أنّ هذه السياسة استنفدت حظوظ نجاحـها بعد أن قاومـها داخليّا المسلمون المحافظون والقوميّات غير المسلمة وكذلك الإسلام بصفة عامّة وهو الدين الذي لا يقرّ، مهما اجتهد الفقهاء في توسيع مفهوم التسامح، بالمساواة بين المسلمين وغير المسلمين بالمعنى الحديث للمصطلح وعرقلتها خارجيّا القوى العظمى المحافظة ولذلك يؤكّد أقجورا : «لا أرى أنّه من الخطإ القول إنّ حلم تأسيس أمّة عثمانيّة قد زال بسقوط الإمبراطوريّة الفرنسيّة زوالا نهائيا مثلها تماما» [18]ليضيف « من العبث إجهاد النفس في محاولة خلق أمّة عثمانيّة »[19].

أمّا الإسلاميّة فيؤرخ يوسف أقجورا لهيمنتها بداية من السبعينات وقد كرّسها عبد الحميد سياسة للدولة إذ كان يرمي إلى بناء قوّة الدولة على أساس من التضامن الإسلاميّ وهذا هو خطؤه، في نظر يوسف أقجورا الذي لا يغفل الظروف الماديّة التي تستند إليها الأفكار شأنه في ذلك شأن كثير من المعبّرين عن القوميّة اليهوديّة، فقيام حكم عبد الحميد نفسه ليس في نهاية الأمر إلاّ ردّة فعل على الخراب الذي لحق السلطنة العثمانيّة التقليديّة من جراء انفتاحها الاقتصاديّ على السوق الرأسماليّة،وهو الانفتاح الذي كانت تسعى إليه بريطانيا من وراء الجانب السياسي والثقافي في التنظيمات. غير أن أقجورا إذا كان يرى أن لا أمل يرجى من العثمانيّة فهو يتوقّف عند السياسة الإسلاميّة التي ميّزت حكم عبد الحميد الثاني وعند القوميّة التركيّة التي يبشّر بها : ويقوده التحليل إلى أن حظوظ نجاح المذهب القوميّ أوفر بكثير من حظوظ نجاح المذهب الإسلاميّ على الرغم من إقراره بخمول الشعور القوميّ عند الأتراك:

« إنّ فكرة تكوين جنسيّة تركيّة مبنيّة على الجنس فكرة حديثة جدّا. وأنا لا أعتقد أنّه قد سبق لهذه الفكرة أن وجدت سواء في الإمبراطوريّة العثمانيّة أو في أي دولة تركيّة ماضية (...)و في حركتي التنظيمات و العثمانيين الفتيان لم أعثر على أي دليل على وجود فكرة توحيد الأتراك»[20].

---

17 يوسف أقجورا .- الأنظمة السياسيّة الثلاثة (1904)، الملاحق ، ص96.

18 يوسف أقجورا .- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

19 يوسف أقجورا.- المرجع السابق ، ص 103

20 يوسف أقجورا .- النظم السياسية الثلاثة (1904)، الملاحق،ص98.

و قد جارى برنارد لويس أقجورا فيما يتعلق بهذه المسألة إذ كتب « مما لا شك فيه أن السكان تسموا قديما بالترك. ومازال المرء يسمى لغتهم التركية. غير أن المجتمع الإمبراطوري العثماني لا يكاد يستعمل اللفظ الإتني « تركي» وبازدراء في غالب الأحيان ، إلا لتسمية الرحل من التركمان أو في وقت لاحق المزارعين الناطقين بالتركية. أما أن يطلق الإنسان نسبة كهذه على شريف عثماني من إسطنبول، فإن ذلك يعتبر من باب الشتيمة».[21]

إن خمول الشعور القومي عند الأتراك مقارنة بنمو الشعور القومي اللبناني واليهودي والأرمني والصربي... هو الذي يفسر الجهد الكبير الذي سيبذله يوسف أقجورا من أجل إيقاظ هذا الشعور ليتمكن الأتراك من مقاومة القومية بالقومية ومن هنا كان سعيه إلى كتابة تاريخ قومي للأتراك يختلف في نظرته عن نظرة الإسلاميين التاريخية التي ترى أن الإسلام هو بداية التاريخ الحقيقي وبذلك لا تكون حياة العرب وغيرهم من الشعوب المسلمة قبل الإسلام إلا « جاهلية » فلا يستأهل التكريم، انطلاقا من هذه النظرة، إلا ناشرو الدين الاسلامي وخدمته الأوائل اختلافه عن نظرة العثمانيين التقليديين الذين تعودوا أن يروا في السلاجقة حلقة وصل بين التاريخ العربي والتركي وفي مؤسسي الأسرة العثمانية الحاكمة (عثمان بن أرطغرل) مرجعهم الوسط فلا تضخيم من ناحية لدور الفاتحين العرب الأوائل ولا تضخيم من ناحية ثانية لدور أبطال من الترك. وهم إن كانوا قد رسموا لسليمان القانوني مثلا الصورة المشرقة التي رسموها له فذلك لأنهم كانوا يودون على عكس الإسلاميين والقوميين أن يجعلوا منه المرجع « القانوني » لا « الديني » في السلطنة.

هذا البناء التاريخي الإسلامي والعثماني التقليدي هو البناء الذي سعى يوسف أقجورا إلى هدمه لأنه لا يلائم حاجات دعوة قومية ناشئة تحتاج إلى رموز تاريخية خاصة بالجنس التركي فمال، وهو الذي يصر على الانتساب إلى مدرسة المسلم إسماعيل غاسبرينسكي، إلى فهم الآية « إنا جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » بمعناها الأصلي الذي يرقى إلى ما قبل 632 أي بمعنى التقسيم القبلي المعروف لا بالمعاني اللاحقة التي لا تتلاءم وأسباب النزول. وقد قاده هذا الفهم إلى القول بخصوصية الإسلام التركي واختلافه عن بقية القراءات الإسلامية السائدة في غير البلاد التركية. إن كل ما كتبه يوسف أقجورا لا يخرج عن هذا الفهم فهو إذا كان يرفض إسلامية عبد الحميد أو إسلام الوهابيين مثلا فهو شديد التعلق بالإسلام كما طوره التتار في روسيا وهو إذا كان

[21] برنار لويس .- الإسلام و اللائيكية، ص13-14.

يرى في الإسلام عاملا من عوامل توحيد الأمّة التركيّة فهو لا يعتبره، نتيجة معاداته لكل نظام إسلامي، العامل الأوّل فكأنّه أمّم بذلك الإسلام أو « تركه» فإذا نحن بإزاء إسلام تتاريّ مسالم للقوميّة التركيّة قابل بتقسيمها التاريخ التركيّ تقسيما جديدا هذه فتراته الكبرى :

- العصر القديم وهو يمتدّ من الحضارات التركيّة القديمة إلى الفتح المغوليّ في القرن الثالث عشر

- العصر الوسيط الذي شهد توحيد الشعوب التركيّة ضمن إمبراطوريّة جنكيز خان وخلفائه

- العصر الحديث وهو عصر الدول التي نشأت من انحلال إمبراطورية جنكيز خان

- الفترة المعاصرة وهي فترة اليقظة القوميّة عند الشعوب التركيّة التي نذر نفسه لإيقاظ حسّها القوميّ. إنّ المهمّ في هذا التقسيم لا يكمن في التساؤل عن مدى وجاهته التاريخيّة إذ أن الفكرة القوميّة متى سكنت دعاتها لا تتحرّج من شيء ولن يفعل القوميّون اللبنانيون أو اليهود وغيرهم غير ما فعل أقجورا. ولكنّ المهمّ فيه هو سعيه من ناحية إلى وضع تاريخ الأتراك الإسلاميّ في موضع الحلقة الصغيرة ضمن سلسلة طويلة موغلة في القدم ومن ناحية ثانية إلى تحويل مركز الثقل التركيّ نحو آسيا هروبا من أوربا التي كان يتّهم العثمانيين بتقليدها تقليدا طفوليّا ممّا أدّاهم في نهاية الأمر حتّى إلى الأخذ بنظرتها إلى التاريخ التركيّ فساهموا بذلك في محو الشخصيّة القوميّة التركيّة .هذا هو ما يفسّر شدّة حملته على العثمانيّة في وجهيها الصباحيّ الائتلافيّ والرضاويّ الاتحاديّ أي على « عقلية القياس» التي تميّز بها الأمير صباح الدين وأحمد رضا وغيرهما وسواء تعلّق الأمر بقراءة التاريخ أو بالاجتماع أو بالاقتصاد:

« يكاد لا يوجد عندنا لسوء الحظ الشكّ العلميّ أي هذا الشرط الأساسيّ للوصول إلى اليقين فما من نظريّة تجيء من الغرب إلا وتقابل بثقة دغمائيّة بل بإيمان أعمى(...) لقد رأينا بعد الثورة تلامذة أوغست كونت وسبنسر والمخلصين لعلم اجتماع ديمولين وفي نهاية المطاف أنصار مدرسة دوركايم الاجتماعيّة يعودون إلى الظهور من جديد على ما كانوا عليه من هذا الخضوع الدغائميّ القديم. إنّه لمن الغريب أن تصير نظريات علميّة إلى ما صارت إليه. إنها بذلك تفقد سمة الحقيقة فيها ولا تصبح غير عقيدة مطلقة من صنف العقيدة السياسيّة أو الدينيّة وتكتسب اكتسابا تاما شكلا دغائميًا أو دينيًا. إنّ كلّ الأفكار الواردة من

الغرب والتي تتّصل بالسياسة وعلم الاجتماع تميل عندنا لسبب أو لآخر إلى أن تصطبغ بصبغة دغمائية وهذه الذهنيّة تبدو لي، شخصيًا، عقيمة جدًا»[22].

لا يقول أقجورا بنبذ الحضارة الغربية الحديثة ولا بالثنائيّة التي بنى عليها أصحاب النظرة التقليدية تفكيرهم ولكنه كان ينفر من " عقلية القياس" التي تقتل التجربة الفرديّة والتجربة القوميّة المتميّزتين.

ولقد كان معاصرو يوسف أقجورا من العثمانيين لا يتحدّثون عن التغيير إلا انطلاقا من نمط قدوة فمنهم من يتّخذ من عصر ميجي اليابانيّ مرجعا ومنهم من يقتدي بالنمط الفرنسي أو بالنمط الأنكلوساكسوني ولكن يوسف أقجورا كان يرى، بسبب تعدّد أنماط الحداثة، أن لا خلاص للأتراك إلا باعتماد نموذج للتغيير خاص بهم أي باعتماد ما كان يسميه " ثورة في المجتمع العثمانيّ " الذي كان عدد الأميين فيه يتراوح بين 70 و 80 % من الرجال و 95 و 99 % من النساء على حدّ تقديره. هذه الثورة لا يجب أن تتّخذ من الثورة الفرنسيّة قدوة ولا يجب أن تكون امتدادا للتنظيمات التي كان عثمانيو السلطنة يحنّون إلى إعادة العمل بها وبما حقّقته من مؤسسات شبيهة بمعهد غلطة سراي الفرنسي الذي تأسّس سنة 1859 ودرس فيه العثماني الاتحادي أحمد رضا، وهو شبيه بمعهد كارنو في تونس: " إنّنا لا نزعم أنّه لم يكن لمعهد غلطة سراي غير آثار سلبية على التغيّرات التي طرأت على حضارتنا. ومع ذلك فنحن لا نشكّ أن أحد أسباب التخلّف الذي عليه الوعي القوميّ التركي إنما هو معهد غلطة سراي الذي كان بمثابة المدينة الأجنبيّة التي بناها الوزير الفرنسي للشؤون الخارجية[23] ففي هذا المعهد كان المدرّسون فرنسيون وكانت العطل هي يوم الأحد و الأعياد النصرانية. أما لغة التدريس فكانت هي الفرنسية وكذلك كانت التربية الأساسية ... ولقد تأكّد أنه أثناء الانتفاضة البلغاريّة كان أنصار الاستقلال الأكثر نشاطا من بين قدماء تلامذة معهد غلطة سراي كما تأكّد أنّ ذلك كان هو شأن بعض ضباط الإمارة البلغارية ورجال الدولة فيها" [24]

إنّ تأثير هذا المعهد في نظرة العثمانيين إلى الأشياء كان، في نظر أقجورا، على غاية من الخطورة إذ أصبحت الآداب العثمانية مثل السجائر حكرا على فرنسا.

---

[22] يوسف أقجورا .- مقدمة دروس حرّة ألقاها في أنقرة ، أورد ذلك جورجون في الأصول ، ص 55

[23] الكونت فاليوسكي Walewski وزير نابليون الثالث للخارجية بين 1855 – 1860

[24] جورجون في الأصول ، ص62

إن أكبر مأخذا ليوسف أقجورا على النمط الفرنسي الذي أخذ به أحمد رضا في السياسة هو سعي هذا النمط الدائم إلى إذابة مقوّم الدين (وهو ضروريّ بالنسبة إلى تتار روسيا حتى يقاوموا عمليّات التنصير) ومقوّم القوميّة (وهو ضروريّ لتحقيق وحدة الأتراك في السلطنة بالأربعة عشر مليونا من المسلمين الروس) ولذلك نرى يوسف أقجورا منذ وقت مبكّر يُبْدِي تحفّظه إزاء هذا النمط الذي بدا في نظره متميزا بـ" الخفّة" و " الخطابيّة" عكس النمط الألماني الأكثر متانة وإفادة للأتراك:

" من المؤكد أنه قد تكونّت أخيرا في اسطنبول حلقة علميّة أكثر ممّا هي سياسيّة تطمح إلى تأسيس قوميّة تركيّة. وأعتقد أن ما أثّر تأثيرا كبيرا في تكوين هذه الحلقة هو تطوّر العلاقات بين الألمان والعثمانيين وتعلّم الشبيبة التركيّة اللغة الألمانيّة و تدرّبها خاصة على أبحاث الألمان حول التاريخ والألسنيّة ذلك أننا نلاحظ عند أعضاء هذه الحلقة علما متينا وقع اكتسابه من دون ضجيج وبكثير من الصبر والدقّة بدلا من هذه السياسة وهذا الأدب الخفيفين والخطابيين الشائعين عند محبيّ فرنسا"[25]

وقد قارن يوسف أقجورا بين النمطين اللاّتيني والأنكلوساكسوني فيما يتعّلق بالدين ووصل به التفكير إلى أنّ الحضارة الأكثر تقدّما في أوربا هي الحضارة الأنكلوساكسونية والجرمانيّة التي بقيت في الآن نفسه الحضارة الأكثر إشباعا دينيّا.

وبعد أن بيّن رفضه ضمنيّا لما يذهب إليه مفكرون فرنسيون مثل تين و إرنست رينان وصل إلى المفاضلة بين الحضارة الأنكلوساكسونية والحضارة الجرمانية، وكانت سياسة بريطانيا معادية للسلطنة ميّالة إلى اقتسام آسيا الوسطى مع روسيا، وكانت سياسة ألمانيا

[25] الأنظمة السياسية الثلاثة، الملاحق ص89 ونلاحظ هنا أن صورة فرنسا عند أقجورا كثيرة الشبه بالصورة التي كونها المفكرون الألمان عنها

أنظر : أوتمان . هل الشيطان ألماني؟ مائتا سنة من الأفكار المسبقة الفرنسية الألمانية. وهذه الصورة، في جزء منها، موروثة عن أزمنة القوة العثمانية إذ كان الأتراك يصنفون الأجناس عند شراء العبيد، تصنيفا تفاضليا وهو التصنيف التالي:

1- العبيد الشركس 2- الأباضين 3- المنغريليين 4- القرجيين Georgiens 5- الروس والبولونيين 6- المجريين والألمان 7- السود 8- الأسبانيين والمالطيين والفرنسيين والإيطاليين إذ كانوا يحتقرون اللاتينيين لأنهم سكيرون ومتهتكون ومتمردون وقليلو العمل (فولني، رحلة إلى مصر وسوريا، ص79 حاشية 6)

معادية للسياسة البريطانيّة ففضّل ألمانيا لأنّ لوثـر، في نظـره، عـرف كيـف يعطـي لحركتـه الإصلاحيّة الدينيّة وجهين متلازمين: وجها وطنيّا ووجها شعبيّا.

لا بد للقارئ أن يلاحظ الربط، عند أقجورا، بين وجوه دعوة لوثر الثلاثـة: الوجـه الديـني والوجـه القومـي والوجـه الاجتمـاعي إذ لا يتمكّـن أقجـورا مـن أن يكـون، ولو للحظة، مثاليّا، فكل فكر عنده إنما هو في علاقة وثيقة بما هو ماديّ لذلـك نـراه يواصـل الحديث عمّا يقصد بـ" الثورة في المجتمع العثماني" وينتقل بعد أن أجـاب عـن السـؤالين: من نحن (قراءته للتاريخ التركي) وما هو إسلامنا (تأميم الإسلام) وبعـد أن بيّـن مواقفـه فيما يتعلّق بهاتين المسألتين من العثمانيين خاصة ومن الأنماط الغربيّة التي يقتدون بـها، إلى طرح السؤال الثالث والأكثر تعقيدا وهو: كيف السبيل إلى بناء كيان قومـيّ طورانـيّ صلـب؟ هل يكفي، في مثل هذا المشروع، الاكتفاء بالاستناد إلى مفاهيم الجنس واللغة والدين؟ إجابته هنا قاطعة:

" إنّ كلّ حركة أفكار لا تستند إلى موازين قـوى ماديّـة واقتصاديّـة ليـس بإمكانـها البقاء "[26]

إنّ طرح هذا السؤال ومضمون الإجابة عنه يعدّان، في نظرنا، على غاية من الأهميّة فهما يدلاّن من ناحية على الحضور الاجتماعي والاقتصادي المكثّف في تفكـير أقجـورا وهمـا يدلاّن من ناحية ثانية على أن هذا الحضور نفسه لا يكفي لانتصار فكرة قوميّة معيّنـة إن لم تلائمها ظروف عالميّة معيّنة وهما يدلاّن أخيرا على أسباب فشل المشاريع القومية الطورانيّـة و الأرمنيّة والعروبيّة الإسلاميّة ونجاح المشاريع القومية اللبنانيّة واليهوديّة والتركيّة (صيغـة مصطفى كمال التي تحصر القوميّة التركيّة في مجال ضيّق هو الأناضول).

لقد قصد أقجورا من عبارة " موازين قوى ماديّة واقتصاديّة" نوعين من الموازين:

موازين داخليّة وأخرى خارجيّة. كان يعتقد اعتقادا لا يتزعزع أن " أسـاس الـدول المعاصرة هو البورجوازية فالدول الكبرى الحديثة قامت على البرجوازية الصناعيّة والتجاريّة والبنكية "[27] ولهذا نراه يجهد نفسـه في دراسـة الحيـاة الاقتصاديـة وتحليـل هـذه القـوى الحاملة لمفهوم التقدّم شعاره في ذلك:

---

[26] وذلك جورجون في الأصول : ص50

[27] يوسف أقجورا. ــ العالم التركي (مقال)، الملاحق، ص 128.

" إذا لم يكن المرء على معرفة بظروف بلد من البلدان الاقتصاديّة والاجتماعيّة فإنّـه يستحيل عليه أن يفهم شيئا من تاريخه":

" إنّ العامل الأهمّ – وأقول جيّدا العامل الأهمّ – في تطـوّر مجتمـع مـن المجتمعـات التاريخيّ هو الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وإذا لم يكن المرء علـى معرفـة بظـروف بلـد من البلدان الاقتصادية والاجتماعيـة فإنـه يستحيل عليـه أن يفـهم شـيئا مـن تاريخـه. إنّ الاقتصاد والمجتمع لا يمكن فصلهما عن الأحداث السياسيّة والعسكريّة"[28]

فمعرفة أسباب الثورة الفرنسية لا يكون، في نظـره، بمعرفـة كتابـات عصـر الأنـوار وحدها وتاريخ ثورة 1908 في السلطنة لا يجب البحـث عنـه في كتابـات المعارضـة العثمانيـة وحدها كذلك. هذا التفكير الماديّ قاده إلى أن ينقد مثقفي الآستانة نقدا مرّا:

" إن العامل الأكثر أهميّة والذي قد يكون العامل الوحيـد الـذي يسـمح بفـهم سـير المجتمعات هو العامل الاقتصادي. وهـل يوجـد في العـالم مكـان يفضـل مدينـة اسـطنبول في قدرته على التدليل على صحّة هذا الافـتراض؟ ومـع ذلـك فمـن الغريـب أن الطبقـة المثقفـة التركيّة على الأقل تبدو مؤمنة بأنّ ما يسيّر المجتمعات هو الأفكار لا بل الأخـلاق. إذ ليـس من النادر أن يقرأ المرء في جرائد مملوءة أحداثـا اقتصاديّـة محيّرة إفتتاحيـات كتبـت بـروح مثاليّة تاريخيّة جديرة بفتيات في سن الثامنـة عشـرة. فكتّابنـا السياسـيون الذيـن يتحدّثـون بإسهاب انطلاقا من دروس يستمدّونها من الأحداث اليوميّة لا يدرسـون البتّـة سـير التـاريخ من وجهة نظر الماديّة التاريخيّة المبنيّة على أسـس اقتصاديـة. ومـع ذلـك فأنـا أشـك في أنّ أفراد طبقتنا المثقفة يجهلون أهميّة القضايا الاقتصاديّة الفائقة عندما يتعلّـق الأمـر بمرتّباتـهم أو أنـهم لا ينظمون حياتهم اليومية بما يلائم قوانين الاقتصاد"[29]

وقد بيّن تحليله للحياة الاقتصادية في السلطنة انهيار الاقتصاد العثماني من ناحيـة وضعف الطبقة البرجوازية الفادح من ناحية ثانية. فعدد العمال لم يكن يتجـاوز في السـلطنة سنة 1908 مائتي ألف عامل وذلك يعني أنّ ما يعـدّ طبقـة برجوازيـة إنمـا كـان مـن التجّـار والبنكيين وحتى هؤلاء كانوا في أغلبهم إمـا مـن الأرمـن أو اليونـانيين أو المسـيحيين الشـوام أو اليهود في حين كان أغلب المسلمين يشـتغلون في الجيـش أو الإدارة أو الزراعـة لأن نظـام الإنتاج والمبادلات التقليديّ المبنيّ على الحرف قضت عليه منافسة المواد الأوربية بدايـة مـن

---

[28] يوسف أقجورا. – ملاحظة صغيرة (مقال) الملاحق ص127.

[29] يوسف أقجورا.– في الثورة البرتغالية (مقال) الملاحق ص117.

التنظيمات إضافة إلى ذلك كانت الأمية، بين المسلمين (والمسلمات خاصة) ، هي الحالة الطبيعية، لا الشاذة. هذه النتائج التي توصل إليها أظهرت لعينيه، الشبه الكبير بين وضع السلطنة ووضع بولونيا نهاية القرن الثامن عشر وطيلة القرن التاسع عشر وهو وضع أدى إلى انحلال الدولة البولونية.

" في بولونيا كانت البورجوازية تتكون من اليهود فحسب، وفي الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر كانت البورجوازية تتكون من اليهود و اليونانيين والأرمن أي من عناصر محلية غير تركية هي بمثابة وكلاء وعملاء مخلصين للرأسمالية الغربية وكذلك من مشرقيين يستحيل تبين أصولهم وجنسيتهم"[30]

إن العروة الوثقى لا يمكن أن تكون إلا بين الفكر القومي و " الطبقة المتوسطة التي هي طبقة قومية لأن مصالحها تفرض عليها ضرورة التقدم وتنمية الشعور القومي"[31] هذا الاعتقاد قاد يوسف أقجورا إلى أن يرى خلاص العثمانيين في أمر واحد هو تمكنهم من خلق طبقة وسطى " صناعية وتجارية وبنكية" تحافظ على الأقل، داخل السلطنة، على موازين القوى بين المسلمين وبقية القوميات الأخرى:

" إذا لم يتوصل الأتراك من تلقاء أنفسهم وبالاستفادة من الرأسمالية الأوروبية إلى تكوين طبقة بورجوازية رأسمالية فإنه سيكون من الصعب على المجتمع العثماني المكون فقط من الموظفين ومن المزارعين، أن يحافظ على بقائه في شكل دولة حديثة"[32]

لم نعثر على شامي واحد ممن جايلوا يوسف أقجورا فهم تفكيره، فهما صحيحا: فقضية حياة السلطنة وتكوين دولة حديثة هما أمران أساسيان بالنسبة إليه ولكنه كان لا يرى أن هذين الأمرين يمكن أن يتحققا بالدعوة إلى فكرة " المساواة" العثمانية أو " التضامن" الإسلامية أو بالدعوة إلى دولة قومية مزدوجة الجنسية على غرار ما طالب به العروبيون الإسلاميون في فترة ما من فترات معارضتهم لأن القضية الأولى عنده هي قضية غياب " طبقة برجوازية صناعية وتجارية وبنكية" مسلمة فتكوين دولة تركية عربية تحقق العدالة في توزيع المناصب السياسية بين العرب والأتراك إنما هو أمر سياسي لا يحفظ السلطنة إن غابت القاعدة الاقتصادية لهذا البناء. ولقد كانت هذه القاعدة مفقودة فعلا. إن كثيرا من

---

[30] يوسف أقجورا.- حول السياسة الاقتصادية (مقال) الملاحق ص129.

[31] يوسف أقجورا.- العالم التركي (مقال) الملاحق ص123.

[32] يوسف أقجورا.- حول السياسة الاقتصادية (مقال) الملاحق ص129.

الشوام الذين كتبوا عن أقجورا ركّزوا على عداوته للعرب وعلى طورانيته[33] في حين أن المرء لا يعثر عنده على هذا الأسلوب الأدبيّ الغنائيّ المّجد للأمّة أو للغة التركيتين، وما ذلك إلا لغلبة الاقتصادي والمادي بصفة عامة على تفكيره.

ما هي إذن الطبقة التي على الأتراك العثمانيين أن يستندوا إليها لبناء " الدولة الحديثة"؟ إنها الطبقة البورجوازيّة التتاريّة والأذربيجانيّة في روسيا المجاورة التي كانت سبّاقة إلى الوعي القومي بسبب سبق صناعيّ.

يلاحظ القارئ أننا إذا اعتمدنا مثل هذا التفكير (وملامح الماركسيّة واضحة فيه بالنسبة إلى من له اطلاع ولو محدود على هذه النظرية، وقد يكون من المفيد أن نذكّر بأن يوسف اقجورا و لينين قد ولدا في بلدة واحدة وأنّ هذه النظرية سوف يأخذ بها، وإن باجتهاد كبير سلطان غالييف زمن الثورة الروسية وبعدها)[34] فإنه يصبح من المستحيل الحديث مثلا عن حركة قومية عربية مبكّرة وأن البحث في الأفكار القوميّة يجب أن يرتبط بالبحث في تاريخ ظهور طبقة بورجوازيّة عربيّة صناعيّة وتجاريّة وبنكيّة.

على أن إيمان يوسف أقجورا بضرورة ربط مصير أتراك السلطنة بمصير بقية الأتراك الاقتصادي و من ثمّ القوميّ طرح عليه مسألة جديدة هي ما هو المذهب الاقتصادي الذي يجب تبنيّه لإنجاح المشروع الوحدويّ: مذهب المدرسة الليبراليّة وريثة دفيد هيوم و آدم سميث و بينتام و ستيوارت ميل التي تقوم على " نوع من النظام الكامل و الواضح و النهائيّ الذي ينتهي على الصعيد المذهبيّ إلى حرية مطلقة عامة يفسّر مفهومها ضمن

---

[33] كتب دروزة مثلا دعا عزيز علي المصري العربي اللامع المشهور الذي كان مندمجا في جمعية الاتحاد والترقي ومعه ضباط ومدنيو العرب الذين كانوا مثله مندمجين في هذه الجمعية فريقا من أعضاء هذه الجمعية الأتراك إلى منزله وتحدثوا معهم في خطأ هذه المواقف (الاستعلائية) وأكدوا لهم حسن نيات العرب وإخلاصهم للدولة، وان ما يريدونه خدمة بلادهم وأمتهم ولغتهم أسوة بهم في نطاق الالتحام الدائم بالدولة العثمانية وذكّروهم بعدد العرب وتاريخهم وسعة بلادهم وقيمتها المادية والمعنوية بالنسبة للدولة فسمعوا من غلاتهم ومن يوسف أقجورا وأحمد أغايف ازدراء بالعرب وتنقيصا من خطورتهم ومكانتهم وإمكانياتهم وتجهما من سائرهم" (عزة دروزة – نشأة الحركة العربية – صيدا – بيروت 1971، ص307) ولنلاحظ أن يوسف أقجورا لم يكن في يوم من الأيام " مندمجا في جمعية الاتحاد والترقي"

[34] سلطان غالييف (1880–1940) شيوعي تتاري، كان يرى أنّ العالم الإسلامي هو أكثر تميؤا من غيره لتقبل الماركسية انظر:

Maxime Rodinson.- Marxisme et monde musulman – Paris, 1972, pp. 337-388

ثورتين، إحداهما تقنيّة صناعيّة (الثورة الصناعيّة) و الثانية حقوقيّة الثـورة الفرنسـية"[35] أي تميل " إلى حريّة التبادل و حريّـة تـداول البضـائع بـين الـدول و تؤكّـد علـى أن لكـلّ بلـد تخصّصا بنوع من الإنتاج يبرع فيه و يبادله بنوع آخر من إنتاج بلـد مختـصّ آخـر، بحيـث يجد كلّ من البلدين المتبادلين ربحه في تقسيم العمل بـهذا الشـكل و في العمـل علـى إيجـاد اقتصاد عالميّ متكامل... لكن سرعان ما بدا للعالم أن هذه الدعوة لا يفيد منها أحد بقدر مـا تستفيد منها بريطانيا صاحبة الدعوة إليها"[36] أم المدرسة الاشـتراكيّة بـل الشـيوعية المعاديـة للملكيّة الفرديّة أم مدرسة ليست Liest الألماني (1789–1846) الداعيـة إلى الحمائيّـة نتيجـة تأخر ألمانيا في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر؟ :

" كانت ألمانيا في مطلع القرن التاسع عشر متأخّرة عـن أنكلـترا و فرنسـا في ميـدان التصنيع تأخّرا كبيرا و بقيت مجزّأة مفتّتة سياسيًا على عدد من دول مستقلة منفصل بعضها عن بعض بحواجز جمركيّة لكنّها -بمجموعها- كانت مفتوحـة لاسـتقبال الإنتـاج الأجنـبيّ و حينما توقّف الحصار الموضوع على أوروبا بسبب نابليون عـام 1815 أغرقـت أنكلـترا القـارة الأوربيّة بإنتاج كان قد تراكم لديها خلال عدد من السـنين عجـزت معـه الصناعـة الألمانيّـة الناشئة عن المقاومة فانهارت أمامه. و عقد في فرانكفورت عام 1819 تجمّـع عـام للصنـاعيين و التجار الألمان، بتحريض من فريدريك ليست، و هو أسـتاذ جـامعي، في جامعـة توبنجـن و اقترحوا إلغاء العقبات السياسية و إزالة الحواجز الجمركيّة التي تعوق السيولة الاقتصاديّة في جميع البلاد الألمانية و تأسّس بتحريضـه كذلـك عـام 1828 اتحـادان جمركيـان طرفاهمـا المتعاقدان بافيير وورتمبرغ من جهة وبروسياوهيس من جهة أخرى وذاب هـذان الاتحـادان عام 1834 بعضهما في بعض وانضمت إليهما ساكس بعد ذلك ودعوه (تزولفراين Zollvrein: الاتحاد الجمركيّ) فكان ذلك خطوة حاسمة نحو الوحدة الاقتصادية الألمانية "[37]

يتكـهّن القـارئ بسـهولة، في تقديرنـا، أن لا المذهـب الأول ولا المذهـــب الثـــاني يلائمان ظروف الأتراك عثمانيين وتتارا وأذربيجـانيين وقوقـازيين... الذيـن لم يؤسّسوا بعـد دولتهم القومية لذلك نقد يوسف أقجورا التنظيمات لأنها أخذت، في نظـره، بـالمذهب الأوّل

[35] جوزيف لاجوجي. – المذاهب الاقتصادية – بيروت– باريس، ط2، 1984 – ص23

[36] لاجوجي.– المذاهب الاقتصادية، ص40

[37] المرجع السابق، صص40-41

ونصر سنة 1902 أحمد رضا على صباح الدين لأن الأمير كان مـن المتعلقين بمذهب مدرسة مانشستر:

« بدا يوسف أقجورا شديد النقد لسياسة التنظيمات الاقتصادية والليبيراليّة الاقتصاديّة فتطبيق نظريّة مانشستر في الدولة العثمانية كان " كارثة" بالنسبة إلى تركيا والسبب الأوّل في إفقارها. لقد نشر هذه العقيدة في بداية الأمر اقتصاديون أرمنيون (أو هانس باشا وبرتقال باشا) لأنها، على حدّ قول أقجورا " تلائم مصالح الطائفة التي ينتمون إليها" ثمّ تبنّاها بعد ذلك الاقتصاديون الترك مثل جاود وممثلو تيّار " المبادرة الحرة واللامركزية " الملتفون حول صباح الدين زمن الأتراك الفتيان. إن الليبيراليين الأتراك الذين فهموا الليبيرالية على أنها نظام علميّ، مجرد وعام ومبنيّ على قوانين طبيعية صالحة للإنسانية جميعها " لم يولوا البتّة أهمية للحاجات المحليّة ولمصالح الطبقات الاجتماعية في تركيا"[38]

لا يمكن، إذن، بعد أن ربط أقجورا هذا الربط بين الاقتصاد والقوميّة، أن يخالف المُفكّر التتاريّ الإسلاميّ، المفكّر الألمانيّ ليست فيما يذهب إليه من قول بالحمائيّة التي لا يمكن التخلّي عنها إلاّ يوم تنمو صناعة قوميّة قادرة على المنافسة العالميّة الحقيقيّة.

لقد رأينا عند البستاني تعصّبا للاقتصاد الوطني العثماني وشكوى من هيمنة الرأسمال العالميّ على السلطنة ولكن يوسف أقجورا إذا كان قريبا في موقفه من الصباحيين من موقف الاتحاديين فهو يبدو يساريًا مقارنة بهؤلاء. على أن هذه اليساريّة لا تصل بيوسف أقجورا إلى حدّ الدعوة إلى الصراع الطبقيّ الذي لا يوافق وضع التجزئة التركيّة والتركيب الاجتماعيّ(ضمور الطبقة العمالية وهيمنة الفلاحين) لذلك نراه يجتهد في صياغة نظرية اقتصادية بدت في نظرنا محاولة للتوفيق بين حمائيّة ليست وشعبويّة تولستوي Tolstoi (1828–1910) والشعبويّة عنده هي وليدة العبقرية الروسية المنصفة والرحيمة.

هذه النظريّة الاقتصاديّة رأى فيها أقجورا الترياق الشافي لأدواء الترك لأنها تمكّن البورجوازيّة التركيّة من تحقيق الوجه الأول من وجهي " توازن القوى المادية والاقتصادية" التي تعد عنده شرطا أساسيا من شروط نجاح " كل حركة أفكار". أما الوجه الثاني من موازين القوى فهو يتعلّق بالقوى العظمى التي قد تتدخّل لإعاقة المشروع القوميّ الوحدويّ إن عارض مصالحها وهذه القوى العظمى التي لمصالحها مساس بالقضية هي روسيا وبريطانيا وفرنسا وألمانيا. يرى أقجورا أن للقوى الثلاث الأولى مصلحة في تدمير السلطنة وأن

---

[38] المرجع السابق، صص40–41

ألمانيا، على ما يعرف من نهمها الاقتصادي الذي كانت تعبر عنه مشاريع القوميين الألمان إذاك صراحة هي القوة العظمى " الأقلّ ضررا" ولذلك كان ميله إلى ألمانيا واضحا وبذلك وقع تكامل بين إعجابه بلوثر (إصلاح ديني) وتفضيله ليست (نظرة اقتصاديّة) وميله إلى ألمانيا (سياسة) ولسوف يزداد تفكيره الاجتماعيّ عمقا إثر عودته من فرنسا إلى روسيا سنة 1905 أي سنة اندلاع الثورة الروسيّة.

فقد نشط سياسيّا للدفاع عن حقوق الأقليّة التتاريّة المسلمة في الإمبراطورية الروسيّة متعدّدة الأجناس واللغات والديانات مستغلا الاضطرابات الاجتماعية والسياسية (مظاهرات، انتفاضات، إضرابات...) التي أجبرت نيكيتا الثاني على إصدار " بيان أكتوبر" الذي وعد فيه بـ " إقرار نظام دستوري" والسماح بانعقاد " الدوما". وقد كتب أقجورا عن الطبقة العمّالية التي أجبرت القيصر على ذلك:

" لقد اكتسب الشعب قوّة أخطر بكثير من قوّة السلاح هي قوّة العمل وإن جيش العمّال اليوم، في البلدان المتحضّرة لأقوى من جيش العسكريين"[39]

لقد انجرّ عن ضعف الإمبراطورية الروسية أحداث كثيرة فالعناصر غير الروسيّة الأرثوذوكسية رأت في ذلك، تماما كما سيكون عليه الشأن بعد ثلاث سنوات في السلطنة العثمانية المجاورة، مناسبة للمطالبة على الأقلّ بمساواتها في الحقوق المدنية بالروس ونشطت الصحافة التي تحرّرت من عقالها في هذا المجال نشاطا كبيرا ومن ضمن هذه العناصر تتار روسيا المسلمون بتوجيه من مثقفيهم أمثال إسماعيل غاسبرينسكي ويوسف أقجورا وغيرهما ولقد تدعّم هذا النشاط بانعقاد مؤتمر مسلمي روسيا الأوّل(1905) الذي دعا إليه أحد القضاة في الجمعية الروحية في (أورنبورغ) عبد الرشيد إبراهيموف وجمع مائة نائب من جميع المناطق الروسية المسلمة سواء كانت سنيّة أو شيعيّة (مثل أذربيجان) .

انعقد هذا المؤتمر في نيجني نوفقورود في أوت 1905 وكان نائبا الرئيس في هذا المؤتمر مسلمين تتاريين اثنين هما عبد الرشيد إبراهيموف ويوسف أقجورا. وقد قرّر المؤتمر تأسيس " اتحاد مسلمي روسيا" الذي اشتهر باسم " الاتفاق" وانتخب التتاري المسلم يوسف أقجورا سكرتيرا عامّا له إذ كانت البرجوازيّة التتاريّة تمثل فيه النواة الصلبة.

كانت مطالب المؤتمر في هذه الفترة قريبة من مطالب بقيّة الأقليّات غير المسلمة في السلطنة العثمانية المسلمة المجاورة:

---

[39] يوسف أقجورا. نذر الثورة (مقال) الملاحق ص119.

- المساواة في الحقوق بين الروس والمسلمين
- احترام الحريات الفردية
- تعصير المجتمع بإقامة حكومة دستورية
- حرية التعليم

أما المطلب الذي يتصل بالعلاقة أتراك _ أتراك فقد كان ضرورة تكييف الإسلام حتى يلائم الحياة العصرية و هذه النقطة الأخيرة أساسية لأننا سنرى كثيرين يتهمون يوسف أقجورا بمعاداة الإسلام و الحال أنه ليس أكثر من معبر عن إسلام تتاري روسي مشبع بالشعوبية (حتى لا نقول اليسارية) يختلف عن إسلام الأمير الدرزي شكيب أرسلان و عن إسلام العروبي الاسلامي محمد رشيد رضا مثلا بسبب تأثره بالبيئة التتارية البورجوازية و بسبب الأحداث الثورية في روسيا القيصرية.

في هذه الأثناء تأسس في روسيا حزب ليبرالي هو الحزب الدستوري الديمقراطي بقيادة (ميليوكوف) و كان يقوم على البورجوازية الروسية و قد نشط يوسف أقجورا في الدعوة إلى التحالف مع هذا الحزب إذ عد ذلك وسيلة تمكن حزب " الاتفاق" من أن يحصل في الانتخابات المزمع إجراؤها على تمثيل للمسلمين التتار في البرلمان الروسي: لقد أقنع الدستوريين الديمقراطيين بأن حزب (الاتفاق) الذي وقع الإعلان عن تأسيسه رسميا في مؤتمر مسلمي روسيا الثاني (سان بيترسبورغ، جانفي، 1906) ليس حزبا قوميا تركيا انفصاليا، و لكنه تجمع من أجل الدفاع عن حقوق التتار المسلمين الثقافية و الدينية و التعليمية و قد انتخب نتيجة الاتفاق بين الحزبين ضمن اللجنة المركزية للحزب الدستوري الديمقراطي كما أن التتار المسلمين حصلوا في البرلمان الروسي الأول على ثلاثين نائبا من ضمن 179 من النواب الدستوريين الديمقراطيين بذلك هيمن النواب الدستوريون الديمقراطيون هيمنة شبه كاملة على البرلمان مما دفع نيكيتا الثاني إلى حله في أوت 1906.

يوجد شبه بين روسيا و السلطنة العثمانية في كثير من وجوه الحياة السياسية و يكفي أن يقارن مثلا بين تأثير رجل مثل أبي الهدى الصيادي في السلطان عبد الحميد و تأثير رجل مثل الراهب الروسي ذي الشخصية الداعرة راسبوتين Raspoutine1872– 1916 في نيكيتا الثاني. أما فيما يتعلق بالتجربة الديمقراطية فالشبه واضح بين ما حدث في روسيا

بين 1905 – 1906 و ما سيحدث في السلطنة العثمانيّة بين 1908 و 1909 [40] فالتجربتان انتهتا بالفشل ممّا وجّه الأمور في الإمبراطوريتين وجهة انتهت بسقوطهما معا.

و السؤال الملحّ في هذا السياق هو: هل كان التحالف بين " الاتفاق" و " الحزب الدستوري الديمقراطي" " تحالفا تكتيكيّا" أم كان تحالفا طبقيّا أي "استراتيجيا" على اعتبار أن كلا الحزبين يقومان على نواة بورجوازيّة ليبيراليّة ترى في رؤيتها الرؤية الأفضل لحل قضايا المجتمع الروسيّ في العقد الأول من القرن العشرين؟

هذا السؤال طرحه الباحث جورجون و أجاب عنه بالصياغة التالية:

" إن الرجل (يقصد أقجورا) الذي كان قبل سنتين على الأقلّ، يرى في روسيا العائق الأساسيّ الذي يحول دون تحقيق المثل الطورانيّ، قد أصبح واحدا من مسيّري الحزب الليبرالي الروسيّ الكبير. صحيح أن الأمر يتعلّق أساسا بعمليّة "تكتيكية" فقد كان الهدف هو تمكين حزب" الاتفاق"، في ظلّ الحزب الدستوريّ الديمقراطيّ من انتخاب نوّاب مسلمين في الدوما ممّا يمكّنهم من إبلاغ مطالبهم التي وقع التعبير عنها في مؤتمري مسلمي روسيا، للحكومة الروسيّة إذ كان الحزب الدستوري الديمقراطي حسب ما عبّر عنه أقجورا نفسه في " قازان مخبري" بتاريخ 27 جانفي 1906 يعد أكثر من أي حزب آخر بالعمل لمصلحة المسلمين[41] إلاّ أن ما يجدر ذكره أن المرء يلاحظ، إذا غضّ النظر عن المطالب القومية المحض، أن برنامج الإصلاحات الذي يدعو إليه حزب "الاتفاق" قريب جدا من برامج الدستوريين الديمقراطيين فيما يتّصل بشكلها المعتدل و احترامها في النشاط السياسي للطرق القانونية و كذلك في حذرها إزاء الإصلاح الفلاحيّ فالبورجوازيّتان، الروسية والتتارية (المهيمنة داخل حزب "الاتفاق") كانتا تتوقان إلى الإصلاحات التي تمكّنهما من أن تلعبا

---

[40] قد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى أن العرب حصلوا في انتخابات 1908 على 70 مقعدا في البرلمان العثماني (25%) و الألبان على 30 مقعدا و اليونان و البلغار على 30 مقعدا أي في الجملة 130 مقعدا لغير" الأتراك" و 143 مقعدا " للأتراك".

[41] يصعب على المرء أن لا يلاحظ الشبه, على المستوى السياسي, بين الحزب الدستوريّ الديمقراطيّ في روسيا و حزب المبادرة الحرة والائتلاف في السلطنة و كذلك الشبه بين الاتجاه اللينيني و اتجاه العثمانيين الاتحاديين أما على المستوى الاجتماعي فيصعب الحديث عن وجه شبه بين اللينينية و الرضاوية.

دورا سياسيا أكبر في الدولة الروسيّة. فسياسة أقجورا بإمكانها، إذن، أن تبدو، في مستوى أعمق من مستوى المظهر التكتيكيّ سياسة تحالف طبقي"[42].

لقد ضمّ جورجون ضمّا، في حقيقة الأمر، رأيين مختلفين حول حقيقة موقف أقجورا وكان عليه في نظرنا، أن " يغامر" بتغليب واحد منهما ويكمن سبب ذلك في أنّه كان ينظر إلى تفكير أقجورا، رغم تبرؤه من مثل هذه النظرة، على أنه تفكير نهائي: ونحن نرى أن أقجورا لم يكن في هذه الفترة ورغم إيمانه الذي عبّر عنه فى (النظم السياسية الثلاثة) يعتقد اعتقادا نهائيا في حتميّة زوال الإمبراطوريّة الروسيه والسلطنة العثمانيّة في زمن قريب : لقد كان شبيها وهو في روسيا سنتي 1905–1906 بهؤلاء الشوام الذين سيهللون سنة 1908 للثورة ضدّ عبد الحميد ليتبيّن شقّ منهم على الأقل بمرور الزمن أن حلّ قضايا المجتمع الشائكة لا يحصل بمجرد حدوث انقلاب أو إعلان دستور... ولسوف يقود فشل التجربة الديمقراطية في روسيا، بداية من أوت 1906، يوسف أقجورا إلى فقدان تفاؤله الأول حتى أن ترحيبه بثورة 1908 كان فاقدا للاندفاع الذي سيميّز مواقف بعض الشوام واليهود والأرمن الذين لم يعرفوا ما عرف هو قبلهم بسنتين (1906) من فشل التجربة النيابية في روسيا. بعبارة أخرى كان أقجورا قبل التجربة النيابيّة الروسيّة يؤمن إيمانا نظريًا بضرورة انتصار القوميّات ولقد تأكد له بعد ضرب نيكيتا الثاني التجربة الديمقراطيّة في روسيا أن الحلول الوسطى مثل التي يدعو إليها التيّار الصباحيّ في السلطنة لا تعدو ان تكون تكرارا للحلول التي كان يدعو إليها الحزب الدستوري الديمقراطيّ في روسيا بقيادة ميليوكوف.

لم يبد فشل التجربة البرلمانية في روسيا للعيان مرّة واحدة ولكنّ حزب " الاتفاق" بدأ يتفتّت عقب حلّ نيكيتا الثاني البرلمان. ففي المؤتمر الثالث لمسلمي روسيا الذي انعقد بـ (نيجني نوفقورود) في أوت 1906 عقب حل البرلمان ظهرت تيارات ثلاثة تهدّد وحدة حزب " الاتفاق":

- تيّار إسماعيل غاسبرينسكي الذي كان يحرص، كما فعل دائما في جريدة "الترجمان" على حصر النضال التتاريّ الروسيّ في النطاقين الثقافيّ والدينيّ.
- تيّار يوسف أقجورا الذي كان يصرّ على الطابع السياسيّ " للاتفاق"، وهو موقف شبيه بما سنرى من موقف هرتزل وماكس نورداو

---

[42] جورجون, الأصول,ص38

- تيّار تتاريّ قريب من الاشتراكيّين الروس أهمّ ممثّليه جماعة " نجمة الفجر" (وهو كذلك اسم جريدتهم تان يلدزي) التي كان يقودها أياز إسحاقي، وهو تيّار شبيه بما سنرى من تيّار سركين في الحركة القومية اليهودية.

يلاحظ القارئ أننا عدّدنا الإشارات، ونحن نتحدّث عن التتار الروس، إلى التيّارات المختلفة في الحركة القومية اليهودية التي لم نتناولها بعد بالدراسة والغاية من ذلك هي ملاحظة نقطتي التقاء بين الحركتين الصهيونية والطورانية أولاهما أن كلتا الحركتين سينهض بهما ممثّلون لأقليّات قوميّة في روسيا وثانيهما أنهما اصطبغتا على الأقلّ في البداية بصبغة شعبوية هي من سمات الحركات القوميّة والثوريّة السلافية بصفة خاصة والبلقانيّة بصفة عامة إذ لا أثر لمثل هذه الشعبويّة عند هرتزل أو ماكس نورو داو مثلا لأنّهما لم ينشآ في روسيا كما أن الفكرة العربيّة لن تتشبّع بالمضمون الاجتماعيّ إلاّ في خمسينات القرن العشرين أي في فترة متأخّرة جدًا مقارنة بالفكرتين القوميّتين التركيّة واليهوديّة.

حاول الباحث جورجون تحديد موقع أقجورا ضمن التيّارات المختلفة في حزب " الاتفاق" فكتب: " كان جماعة " الفجر" يصرّون على القول باستحالة تأسيس حزب سياسيّ واحد يخدم كلّ المصالح الطبقيّة وأنّه إذا كان هناك رغبة في جهاز مشترك يجمع بين كل مسلمي روسيا فمن الواجب الإبقاء على صيغة الوحدة الثقافيّة الأصليّة أما اقجورا فكان على إقراره باختلاف وجهات النظر في صلب حزب "الاتفاق" يرى على العكس من ذلك، أنه، ليتمكّن التتّار المسلمون من فرض أنفسهم إزاء الحكومة الروسيّة، من الضروري إخماد الانشقاقات والاستناد إلى عوامل الوحدة بين النواب وهي القرابة العرقيّة والوحدة الدينيّة[43]

إن أقجورا الذي يبدو يساريًا مقارنة بالعثمانيين الاتحاديين ليبدو مقارنة بجماعة " نجمة الفجر" التتارية رجلا محافظا.

وقد جاءت الانتخابات البرلمانيّة اللاحقة لتعمّق الخلاف داخل حزب "الاتفاق". ففي الانتخابات الثانية (فيفري 1907) وقع انتخاب 39 نائبا مسلما. وقد عمد نيكيتا الثاني إلى حلّ البرلمان من جديد في جوان 1907 أما في الانتخابات الموالية فلم يقع انتخاب أكثر من سبعة نواب مسلمين نتيجة تغيير طريقة الانتخاب فكان هذا العامل إضافة

[43] جورجون. الأصول، ص38

إلى التضييق على الصحافة وعلى ما ذكرنا من تعدد التيـارات ضمـن " الاتفـاق" مـن أسـباب اندثار هذا الحزب.

وقد كتب أقجورا في هذا الموضوع مقالا في جريدة (وقت) بعنوان " حدث 3 جـوان المؤسف" حلل فيه أسباب فشل حركة مسلمي روسيا فنسب هذا الفشل إلى :

- ضعف الليبراليين الروس
- ضعف العناصر داخل الإمبراطورية

في هذا المقال أيضا كتب مبديا إيمانــه النـهائي بحتميـة انتصـار القوميـات بعـد أن أكدت التجربة مواقفه النظرية التي عبر عنها في (الأنظمة السياسية الثلاثة، 1904) :

" إن العامل الذي أثر أكثر من غـيره في تـاريخ الحضـارة العالميـة في القـرن التاسـع عشر إنما هو الفكرة القومية وإنه لاشيء بإمكانه أن يقف سدا مانعـا إزاء هـذه القـوة الغالبـة التي وقعت محاولة صدها، عبثا، باستعمال جيوش تعد مئات الآلاف من الرجال"

ولسوف يتعرض أقجورا للمطاردة بسبب هـذا المقـال فيتخفـى ثـم يـهاجر إلى أوربـا فمصر ليعود إلى القرم ويشارك غاسبرنسكي في تحرير " الترجمان". وفي القرم بلغه في جويلية 1908 خبر "الانقلاب العثماني" فسافر إلى الآستانة في اكتوبر1908.



الفصل الخامس

نهم المدينة التاجرة



حاولنا في فصلي العروبيّة الإسلاميّة والتتاريّة الإسلاميّة أن نحدّد سمات هذين التيّارين النابذين فبيّنا أن ما يفرّق بينهما هو أخذ التيار الأوّل بنظرة تقليديّة وأخذ الثاني بنظرة حديثة إلى الأشياء.

أمّا القوّة النابذة التي نخصّص لها هذا الفصل فهي تقع ضمن مجال التيّار العروبيّ الإسلاميّ الترابي وتعتمد مفهومي الأصل والدين في دعوتها الانفصاليّة نقصد بهذه القوّة النابذة القوميّة اللبنانيّة التي تندرج ضمن منطق القوميّات الذي ساد في القرنيين التاسع عشر والعشرين بل تعدّ في بلاد الشام أوّل حركة قوميّة نابذة سبقت في ظهورها حتى الحركة القوميّة اليهوديّة (الصهيونيّة).

ومن الصعب في نظرنا، أن يتحدّث المرء عن نشأة القوميّة اللبنانيّة من دون الرجوع خاصة إلى أحداث الحرب الستين (1860) في بلاد الشام إذ أن «التنافر فيها كان سنة 1860 على ما كان عليه في سائر ثغور البلاد. فلّما وقعت حوادث تلك السنة المشؤومة ووجد القتيل المسلم مطروحا في أحد الأزقّة وثارت تلك الثائرة في صدور الأهالي توقّع جميع الأحرار حدوث مذبحة ترتعد لها الفرائص»[1].

إن المتحدّث هو سليمان البستانيّ العثمانيّ الاتحاديّ، سليل الشدياق الفكري الذي سبق أن كتب في « الساق على الساق » سنة 1855 أن الحروب الأهليّة في الشام هي قبل كل شيء حروب سياسيّة حتى عندما تتّخذ لها مظهرًا دينيًا « فأمّا ما جرى من التحزّب والتألّب بين طوائف الدروز وغيرهم فإنّما هي أمور سياسيّة لا تعلّق لها بالدين »[2].

وإذا كان الشاهد الذي أوردناه للعثمانيّ الاتحاديّ سليمان البستاني يشير ضمنيًا إلى « عامل خارجيّ» أضرم النار في « الهشيم » الشاميّ فإنّ العثمانيّ الائتلافيّ، نصير بريطانيا، وليّ الدين يكن، شأنه في ذلك شأن دعاة القوميّة اللبنانيّة، يغضّ الطرف عن العامل الخارجيّ ممثّلا في بريطانيا الناصرة للدروز وفرنسا المناصرة للموارنة وروسيا المناصرة للأرثوذكس والولايات المتّحدة المناصرة (باحتشام) للبروتستانت في إطار تنافس هذه القوى العظمى على الشام ويحمّل المسلمين، سلطة عثمانيّة ورجال دين مسلمين وعامة مسلمة، كلّ المسؤوليّة في هذه الأحداث التي خلّفت 21.900 ضحيّة من المسيحيين وحدهم حسب

---

1 سليمان البستاني . ـــ عبرة وذكرى، ص 162

2 فارس الشدياق . – الساق على الساق، ص 37

المصادر الكاثوليكيّة و 11.500 ضحيّة حسب المصادر العثمانيّة[3]. والرقمان، على ما بينهما من تباعد، يعدّان رقمين هائلين مقارنة بعدد سكان الشام في ذلك الطور التاريخيّ. إننّا نغلّب، شأننا في ذلك شأن البستاني،العامل الداخلي ممثّلا في « التنافر » على ما عداه من العوامل من دون أن نهمل، مثلما يفعل ذلك ولّي الدين يكن، العامل الخارجيّ ممثّلا في سياسة نابليون الثالث خاصّة بعد أن تكوّنت متصرفيّة جبل لبنان، الفاقدة موضوعيّا لأبسط شروط الحياة. وفعلا فإن هذه المتصرفيّة شبه المستقلّة عن السلطنة العثمانيّة كانت تضمّ بشكل أساسيّ جبل لبنان وكان يدخل ضمنها في الشمال مناطق البترون والكورة وزغرتا. أمّا في الجنوب فكان من ضمنها مناطق جزّين ولا يدخل ضمنها في الشرق إلا مدينة زحلة أي أنّها، بعبارة أخرى، لم تكن قابلة للحياة إذ لا متنفّس لها على البحر (التجارة) كما أنّها لا تشمل البقاع (الزراعة) إن استثنينا مدينة زحلة ذلك أنّ الساحل (صيدا، بيروت، طرابلس) وكذلك البقاع بقيا تابعين لولاية دمشق. إنه ما يسمّى بالاختناق : متصرفيّة جبليّة لا تتجاوز مساحتها 3100 كلم 2 يبلغ عدد سكانها 200.000(بكثافة تبلغ 65 ساكن في الكلم 2) أي أعلى نسبة في السلطنة إذا استثنينا ولايتي الآستانة العاصمة(308.000) وسيسام (217.000)

ولقد أحسّ الموارنة المعاصرون للأحداث بغرابة هذا الوضع فانقسموا شيعا ثلاثا : شقّ عبّر عنه الماروني سليمان البستاني الذي نشط في جمعيّة « زهرة الآداب » المعادية لكلّ الدعوات الانفصاليّة، وشقّ عبّر عنه يوسف كرم[4] في جبل لبنان واللوبي الماروني المتجمّع في باريس حول رشيد الدحداح و« برجيس باريس» وهو شقّ يدعو إلى إقامة «دولة عربيّة شاميّة » يرأسها عبد القادر الجزائري ويكون فيها يوسف كرم رئيسا على الجبل، وشقّ ثالث يمكن أن يوصف بـ «الانعزاليّ» لأنه يخشى الانفتاح حتى على بقيّة الشوام ولذلك فهو يقول بخصائص مميّزة « للفنيقيين» ويدعو في الآن نفسه إلى توسيع حدود المتصرفيّة لتشمل البقاع (منتجة القمح) والساحل (التجارة) ويمكن اعتبار يوسف بن همام آصاف مثالا معبّرا

---

[3] آجرون . ـــ السياسات الاستعمارية في المغرب، ص 95

[4] يوسف كرم (1823– 1889) سياسي قوميّ لبناني عيّنه فؤاد باشا سنة 1860 وكيل قائمقام أهدن، مكان ولادته ثم ساءت علاقته بالدولة فنفي إلى الآستانة سنة 1861. فرّ من العاصمة سنة 1864 وعاد إلى لبنان وتزعم حركة انفصالية وقد غادر لبنان سنة 1867 استجابة لضغوط فرنسيّة واستقر بنابولي وفيها مات(الموسوعة العربيّة الميسّرة، ج2).

عن التيّار الأخير. فلنتناول إذن هذين الشقّين الأخيرين بالدراسة. يبدو أن نابليون الثالث الذي اضطرّه الإلحاح البريطاني إلى أن يسحب جيشه من بيروت حتّى قبل صدور القانون الأساسي كان شاعرا بتهافت وضع متصرفيّة الجبل لذلك بحث عن طريقة تضمن هيمنة فرنسا على كلّ بلاد الشام من دون أن تثير حساسيّة المسلمين ولقد تمثّل هذا البحث فيما أطلق عليه بعض الباحثين الفرنسيين عبارة « الوهم السياسيّ الفرنسيّ ».

ما هي قصّة هذا « الوهم» ومن هم أدواته المارونيون؟

في فرنسا نجد رشيّد الدحداح (1813 – 1889) وهو من أسرة مارونيّة كسروانيّة أصبح من كبار تجّار مرسيليا وحرّر « برجيس باريس» (1858 – 1863) يتبنّى بإيحاء من الأوساط الحاكمة الفرنسيّة دعوة إقامة مملكة عربيّة يحكمها عبد القادر الجزائري ويكون لـ « لبنان » فيها منزلة خاصّة. وقد بحث الفرنسيّ آجرون في مسألة نسبة هذه الحركة إلى « القوميّة العربيّة» وكتب في ذلك :

« يقع حينا تعريف " برجيس باريس "[5] الذي كان يحرّره بالعربيّة مارونيّ هو رشيد الدحداح على أنّه جريدة قوميّة وحينا آخر على أنه جريدة شبه رسميّة. وقد اقتنعت بعد قراءة هذه الجريدة نصف الأسبوعيّة التي صدر منها 179 عددا من جوان 1859 إلى ماي 1866 أن الأمر لا يتعلّق بجريدة «قوميّة عربيّة» بقدر ما يتعلّق بوسيلة دعاية كاثوليكيّة موّجهة قبل كلّ شيء إلى السوريين. فمدير الجريدة، الأب ف. بورقاد، و هو مدير أحد معاهد القديس لويس في تونس كان قد أسّس إحدى جمعيات القديس لويس « بغاية نشر الحضارة المسيحيّة بين المسلمين بواسطة كتابات محرّرة بالعربيّة أو مترجمة ». وقد انخرط فيها عدد كبير من أصحاب الرتب العالية في الكنيسة وفي الدولة الإمبراطورية سنة 1861... ولقد كان " البرجيس " ينقل إلى العربيّة « ما هو حريّ أكثر من غيره بإعطاء العرب والشرقيين فكرة سامية عن فرنسا». كان ينصح السوريين بانتهاج سياسة تعصير فـ « إذا تواصلت الأوضاع الراهنة على ما هي عليه، فإنّ الحكومة (العثمانيّة) تكون بذلك سائرة نحو الخراب، وإن البلاد (السوريّة) تكون بذلك سائرة نحو خراب عارض تتمكّن بعده من السير في طريق الازدهار »(25 أفريل 1860). ولقد تلقّت الجريدة من عبد القادر في 10 جوان جوابا جاء فيه « لقد قدّمتم نصائح جيّدة وكان يمكن لهذه النصائح أن تجد آذانا صاغية لو كنتم تتوجّهون بالنصح إلى أحياء ولكنّكم حدّثتم أمواتا». هذه الرسالة التي ترجمها

5 يعرّف البعض الـ «برجيس» بـ «الصقر» (آجرون) ويعرّفه آخرون بـ «المشتري» أي «جوبيتير»

« بريد الهـافر» في 13 جويلية 1860 كانت منطلق حملة صحفيّة لصالح عبـد القـادر»[6] هـذا المشروع الفرنسيّ الذي تبنّاه اللوبي المارونيّ في فرنسا وجد له صدى في الجبـل عنـد يوسـف كرم فبرز بوصفه بطلا مارونيّا في حرب الستين بعد أن عينّه فؤاد باشا قائمقاما على الشـمال وبعد أن تمكّن من تصفية طانيوس شاهين الـذي اقـترن اسمـه بـالدعوة إلى تغيـير العلاقـات الاجتماعية السائدة. وقد اجتهد يوسف كرم طيلة خمس عشرة سنة في أن يصبـح « الحـاكم الوطنّي» لجبل لبنان معارضـا بذلـك روح القـانون الأساسـيّ ومـن ثـم المتصرّفـين داود باشـا وفرانكو باشا ورستم باشا يدعمه في هذا الموقف، على الأقل في بداية الأمر، البطريـك بولـس مسعد (1854 – 1889) الذي استفاد كثيرا من فقدان الإقطاعيين الـدروز والموارنـة علـى حـدّ سواء دورهم السياسيّ التقليديّ الكبير وعن ذلك تحدّث ندرة مطران في « سوريا الغد، باريس 1916 »:

« بفضل الدعاية الدينيّة أصبح كرم « بطلا أسـطوريّا» نسـبت إليـه أعمـال حربيّـة خارقة، وأشيع أن السيدة العذراء ظهرت عليه، ووضعت صورتـه في الكنـائس وكـأنّ النـاس أصبحت على اعتقاد أنّه المخلّص أتى أخيرا»

هكذا يظهر أن الموارنة لم يرضوا منذ الفترة الأولى لقيام المتصرفيّة بالنظـام الأساسـيّ رضاء تاما لأنّه إن حقّق لهم مكاسب فهو أولا يحصر المتصرفيّة في مجال حيـوي ضيّـق وهـو ثانيا إن كان يشترط أن يكون الحاكم في الجبل مسـيحيّا فـهو يشـترط كذلـك أن يكـون هـذا الحاكم المسيحيّ عثمانيّا من غير مسيحيّي الجبل خاصة. فحركة يوسف كرم هي إذن حركة قوميّة حقيقيّة مادتها المارونيون أولا والروم الكاثوليك القريبون منهم ثانيا. ويكفي ذلك وحده لتفسير مخاوف من بقي من الدروز في الجبل فاتّجه هؤلاء وجهة حميديّة (شـكيب أرسـلان) وكذلك مخاوف المسيحيين الأرثوذوكس (ومعقلهم الكورة) وحتى مخاوف عدد من المـارونيين الذين سيتّجهون وجهة بريطانيّة نظرا إلى هـذه الأسـباب وإلى اعتناقـهم المذهـب الإنجيلـيّ. ولقد تواصلت سياسة يوسف كرم إزاء السـلطنة والمتصرفيّـة ولكـنّ الأمـر الجديـد هـو تخلّـي الكنيسة عن مساندة كرم بل دعوته استجابة لرغبة الجمهوريّة الثالثة إلى الخضوع والامتثال

« فالكنيسة تخلّت فجأة عن يوسف كرم وكتب البطريـرك إليـه يدعـوه إلىالامتثـال والخضوع لأوامر المتصرّف. هذا الموقف المفاجئ للكنيسة يفسّره إلى حدّ كبير موقف الحكومـة الفرنسيّة المعارض لأي تحرّك من شأنه إضعاف صبغة « النظـام السياسـي » الـذي يحضـن

[6] آجرون . ـــ السياسات الاستعمارية في المغرب، ص 94، ح 1.

مصالح فرنسا في الجبل. يخاطب القنصل الفرنسي مبعوثي البطريرك في موضوع دور الكنيسة في دعم يوسف كرم : « أنتم تهدّدون بالصواعق الروحيّة بحرمان البنات اللائي يعملن في مصانع غزلنا لأنهنّ لا ينفصلن بما هو كاف عن الصبيان، ثمّ لا تجدون ما تعملونه ضدّ فرد يسيء استعمال اسمكم ويسير بالسلاح ضدّ حكومة بلدكم (يقصد المتصرفيّة)» [7].

هذا الموقف الفرنسيّ الذي تبنّته الكنيسة دفع يوسف كرم إلى أن يكتب إلى عبد القادر الجزائري بشأن موضوع بتّ الأمير الذي أغرق في التصوّف فيه منذ بدايات الستّينات :

« نعلم أنه (يقصد عبد القادر الجزائري) تلقّى عددا من الرسائل من يوسف كرم أثناء اندلاع الحرب الروسيّة العثمانيّة. وتكشف الرسائل عن مشروع استقلاليّ عربيّ يطرحه يوسف كرم على الأمير بعد فشله في إقناع الحكومة الفرنسيّة بتبنّي تسميته حاكما على جبل لبنان : «بينما حكومة روسيا منهمكة بالحرب الحاضرة، فإن حكومتي فرنسا وأنكلترة لاعتقادهما بسقوط الحكومة العثمانيّة القريب، قد هيّأتا الوسائل الآيلة إلى تجزئة الديار العربيّة إلى أقاليم تلجأ إلى حمايتها (...) إذا رأت فخامتكم أن تعيّن على الأقاليم العربيّة أمراء مستقلّين يدفعون إليكم أموالا مقرّرة ويوحّدون صفوفهم تحت رايتكم ضدّ كل معتد، قبل أن تتداخل بأمورنا الدول الأجنبيّة فذلك كما يتراءى لي هو أحسن سياسة » [8]

لنشر الآن إلى قضيّة هامة تتّصل بدراسة وتدريس مادة « القوميّة العربيّة». إن المرء ليضيع بين هذه الدراسات المتضاربة التي يؤدّي بها تقليص البعد الاجتماعيّ إلى أن تؤرّخ للفكرة العربيّة تأريخا سمتاه الأساسيّتان هما : التضارب في التواريخ والتضارب في تحديد مجال الدعوة إلى « القوميّة العربيّة». لقد تعرّضنا ليوسف كرم، تفكيرا وممارسة فهل يصحّ اعتبار دعوته « دعوة قوميّة عربيّة» ؟ إننا لا نعتقد ذلك إذ يكفي ، لتفنيد هذا المذهب، الإشارة إلى العبارة « إذ رأت فخامتكم أن تعيّن على الأقاليم العربيّة أمراء مستقلّين....» فهذه العبارة تحوي من القرائن ما يدلّ على أننا بإزاء دعوة مارونيّة منفتحة على الشام لا تتجاوزها حتى إلى العراق القريب.

---

[7] وجيه كوثراني. ـــ الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1860-1920) ـــ بيروت، ط 2، 1978. ـــ ص82

[8] المرجع السابق، ص 183

في الفترة نفسها نظم رزق الله حسّون الحلبي متشفّيا في العثمانيّين بعد أن استولى اسكندر الثاني على ممتلكاتهم في القارص والباطوم أي « بينما حكومة روسيا منهمكة بالحرب الحاضرة » (الخفيف) :

علم الروس يخفق اليوم فوق الـ   قرص وولّى الأتراك في الغابرينا
هكذا هكذا تدور على البـا   غي الليالي ويهلك المجرمونا
ما عليهم لو عاملونا بحسنى   وتساو أو أنهم أنصفونا

فهل يصحّ اعتبار موقفه من « الأتراك» تعبيرا عن « دعوة قوميّة عربيّة» ؟ وحتى إن ذهبنا، افتراضا، هذا المذهب، فما هو مجال هذه الدعوة ؟

وإلى إبراهيم اليازجي (1847 – 1906)[9] تنسب قصائد نظمت في هذه الفترة بالذات يدعو في بعضها إلى انتهاز فرصة خذلان العثمانيّين (البسيط).

فشمّروا وانهضوا للأمر وابتدروا   من داهم فرصة ضنّت بها الحقب

لتأسيس دولة عربيّة تتعالى عن الصراع الطائفي وتحقّق وحدة قيسية يمانيّة.

هذه الدعوة التي نشأت في وسط بروتستانتيّ أقلّيّ، إذا كانت أكثر قربا مما سيعرف فيما بعد بـ « القوميّة العربيّة اللائكيّة» فهي لم تكن على مستوى مدى اتساع مجالها تتجاوز المجال القيسيّ اليمانيّ الشاميّ ومن ثمّ يصعب الربط بينها وبين الفكرة العربيّة كما ستظهر في فترات لاحقة. فلا بدّ عندئذ من الحذر عند محاولة التأريخ للفكرة العربيّة.

على أن مشروع يوسف كرم الذي اقتضى في صيغته الأخيرة، لانفتاحه على مختلف « الديار العربيّة» (الشاميّة)، قدرا من اللائكيّة حريّا بأن يذهب بهيمنة الكنيسة على المؤمنين الموارنة أصبح يحظى عند بعض الباحثين الشوام، بسبب هذا المنحى ذاته، بمكانة خاصّة :

«حمل يوسف كرم لواء الدولة العلمانيّة التي لا محلّ فيها لخلافة. وكان وهو المارونيّ اللبنانيّ، من الداعين إلى الفكرة العربيّة في أيامها الأوّلى. وقد قدّم في العقد السابع من القرن (يقصد التاسع عشر) مشروعا بتأسيس دولة عربيّة مستقلّة عن السلطنة ينفصل فيها الدين عن الدولة وتجمع الأخوة الوطنيّة بين طوائفها المختلفة. ونصّ المشروع على أن تشتمل الدولة العتيدة القسم الأسيويّ من الوطن العربي وأن يكون نظام الحكم فيها اتحاديّا

[9] أحد أبناء ناصيف اليازجي (1800-1871) نزح إلى مصر سنة 1894 و استقلّ بإصدار مجلة «الضياء» من سنة 1898 إلى وفاته.(الموسوعة العربيّة الميّسرة ،ج 2)

كنفدراليّا وأن يتولّى رئاستها الأمير عبد القادر الجزائري. وقد شرح كرم مشروعه في أربع رسائل بعث بها الأمير المذكور من رومة» [10] يلاحظ المرء السيولة اللفظيّة في هذا النصّ وكذلك التساهل في استعمال ألفاظ وعبارات مثل « الدولة العلمانيّة » عند القائلين بنشأة الفكرة العربيّة منذ وقت مبكّر « على أن تشمل الدولة العتيدة القسم الأسيويّ من الوطن العربي»... وهذه السيولة وهذا التساهل يساعدان على طمس ما يميّز دعوتي «كرم» و " اليازجي " مثلا أي ما قامت عليه دراستنا. يفسّر أنيس صائغ أسباب فشل مشروع «الدولة العربيّة العتيدة » النابذة برئاسة عبد القادر الجزائري وإمارة يوسف كرم على الجبل ومن دون أي إشارة إلى تضارب مصالح الفئات الاجتماعيّة في الشام كالتالي :

« لم يجد المشروع اهتماما كافيا. لعلّ ما خفّف من قيمته أن صاحبه اتهم بأنّه سعى إليه بتفاهم مسبق مع فرنسة لتركيز نفوذها في المنطقة وإبعاد النفوذ البريطانيّ كما اتهم بأنّه يريد من مشروعه مضايقة البطريرك الماروني في لبنان وتحديد صلاحيّاته. وكان يوسف كرم صديقا لفرنسا وخصما للبطريرك»[11].

يوحي كلام أنيس صائغ أن « المشروع » وجد اهتماما ولكنه لم يكن « اهتماما كافيا » ولا يحدّد مراكز القوى التي وجد عندها المشروع مثل هذا «الاهتمام غير الكافي». والوقوف عند هذه النقطة يعدّ هامّا في نظرنا : فالمشروع جميعه من إيحاء نابليونيّ والأوساط النابليونيّة تخلّت عنه منذ 1865 أي أثناء حكم نابليون الثالث نفسه وقبل هزيمة حرب السبعين وتغيّر موازين القوى في أوربا إضافة إلى أن أغلب الطوائف كانت تنظر إلى كل سعي سياسيّ مارونيّ، مهما كانت صبغته « اللائيكيّة » نظرة الريبة والشكّ بل إن مقاومة بعض القوميّين المارونيين لأي مشروع يتضمّن ولو قدرا قليلا من الانفتاح على الشام يعدّ، في نظرنا ، أفضل دليل على العوائق التي كانت تحول دون نجاح مشروع يوسف كرم ومن بين هؤلاء القوميّين المارونيين لا يسع المرء أن لا يتعرّض ليوسف آصاف (1859 – 1920)

تمثّل أحداث الستين بالنسبة إلى يوسف آصاف منعرجا في تاريخ « اللبنانيّين» إذ أن ما أسفرت عنه من قيام متصرفيّة لبنان فصل نهائيّا بين كيانين أثبت التاريخ،في نظره، استحالة اندماجهما : القوميّة اللبنانيّة ذات الخصائص المتميّزة بل المتفوّقة تاريخيّا وحضاريّا وماعداها من القوميّات الأخرى ف« حيثيّة لبنان الاستقلاليّة كانت ترتكز على

---

[10] أنيس صائغ . ـــ الهاشميون والثورة العربية الكبرى. ـــ بيروت، 1966. ـــ ص 46

[11] أنيس صائغ . ـــ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تنظيم نيابيّ برلمانيّ أيضا وقد كان المجلس اللبنانيّ النيابيّ هو المجلس الوحيد المعروف من هذا النوع في كلّ البلاد العثمانيّة حتى عام 1908 أي يوم إعلان الدستور العثمانيّ بينما كانت سوريا جارته قبل هذا التاريخ تعامل كبقية الولايات التركيّة وتجهل في الوقت نفسه ماهية الحيثيّة السياسيّة الدوليّة»[12]

إن ما مكّن لـ « حيثيّة لبنان الاستقلاليّة » وجعل سوريا « تجهل في الوقت نفسه ماهية الحيثيّة السياسيّة الدوليّة » ليس في نظره مجموعة الظروف الموضوعيّة والذاتيّة المرتبطة بعلاقة المنطقة بتطوّر الأوضاع العالميّة ولكن مردّ ذلك إلى خصائص اللبنانيّين المتمثّلة في الجغرافيا والتاريخ والسمات القوميّة. فإذا كانت كلمة الشام غير محدّدة جغرافيّا فإن لبنان ليس كذلك إذ هو لفظ عبرانيّ يعني البياض إمّا لثلوجه وإما لتربته الكلسيّة البيضاء. وهو بذلك يتميّز عن بقية بلاد الشام حتى لا يتحدّث المرء عن تميّزه عن الجزيرة العربيّة : « ففي أوائل القرن السابع للمسيح ظهر خالد بن الوليد فافتتح الشام وحلب ووصل بجيوشه إلى أبواب القسطنطينيّة فخرج عليه اللبنانيّون في سوريا وأرجعوه عن عاصمة الرّوم ولبثوا يقاتلونه حتى هادنهم وأقرّهم على حدود جبلهم من جبل طورس شمالا إلى جبل الكرمل جنوبا»[13].

إن حرص « اللبنانيّين » على المحافظة على خصائصهم التي دفعتهم إلى محاربة خالد بن الوليد في القرن السابع هو الذي سيدفعهم إلى أن يقفوا الموقف نفسه عبر التاريخ وكما ناصر اللبنانيّون الروم في القرن السابع لأنهم كانوا يرون في ارتباطهم بالغرب وسيلتهم الوحيدة في الخلاص فإن لبنان « حرّر نفسه من ربقة الظلم والعبوديّة بدماء أبنائه المسفوكة منذ عام 1249 حيث أنجد فيه لويس ملك فرنسا بالخمسة وعشرين ألف جندي» [14]فلا غرابة عندئذ أن يستنجد اللبنانيّون بفرنسا في القرنين التاسع عشر والعشرين دفعا لكل محاولات الإدماج سواء كانت عثمانيّة أو إسلاميّة أو عروبيّة إسلاميّة بل شاميّة وأن يطالب بـ «حفظ استقلالنا بمعزل عن عاصمة صلاح الدين الأيوبيّ »[15].

[12] يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان . ـــ القاهرة، 1920 ص 68

[13] يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان، ص 75

[14] يوسف آصاف، المصدر السابق، ص 23

[15] يوسف آصاف، المصدر السابق، ص 53

إنّ استعصاء لبنان على الاندماج في العرب مردّه في نظر آصاف إلى السمات القوميّة التي تميّز بها اللبنانيّون والتي تعود إلى «أوج (مجدهم) التاريخيّ المرويّ عن الفينيقيين»[16] أي إلى « آبائنا الفنيقيين الذين جابوا البحار وطافوا الأصقاع وتركوا لهم أينما حلّوا أحسن ذكر»[17].

يعطينا يوسف آصاف أمثلة عن منجزات الفينيقيين القدامىو « الفينيقيين الجدد»[18] الحضاريّة فإذا للفينيقيين القدامى فضل على فرنسا القديمة نفسها :

« إنّهم (يقصد الفينيقيين القدامى) في الجيل الخامس(يقصد القرن الخامس) وقتما اجتاحت القبائل الجرمانيّة بلاد جالوه ـ فرنسا القديمة ـ قصدوها من آسيا الوسطى بالذهب البيزنطي والتجارة الآسيويّة. وبعد أن استقرّوا فيها زمنا روّجوا فيها التجارة والصناعة وأكثروا من الإنتاج حتّى أنهضوها من كبوتها. ولعلّ فرنسا تذكر لآبائنا هذه الحقيقة التاريخيّة فتردّ الآن لأحفادهم ذلك الجميل»[19].

وإذا « للفنيقيين الجدد » فضل على مصر وبلاد الشام في القرنين التاسع عشر والعشرين « وما أعمالهم الأدبيّة والسياسيّة في نهضة مصر الأخيرة سوى برهان كاف على كفاءتهم»[20]ذلك « أن حالة لبنان العلميّة والأدبيّة تختلف عن حالة بقيّة البلاد الداخليّة حيث لم تنتشر المدنيّة الغربيّة الحديثة إلاّ في المدن الكبرى. أمّا لبنان فقد أصبح في الشرق مرجعا لهذه المدنيّة. ورغما عن وجود المدارس العالية والعديدة في بيروت حيث تتوافد عليها الطلبة من جميع أنحاء الشرق فإنّ لبنان لا تخلو قرية فيه من مكتب (يقصد مدرسة) أو مدرسة كبرى. ويمكننا أن نقول إنّ الأكثريّة المطلقة من الذين رفعوا اسم السوريّ في الخارج واشتهروا في العلوم والآداب والاقتصاد هم لبنانيّون وأنّ الدرجة العلميّة التي وصل إليها لبنان تجعله على حقّ صريح في استقلاله»[21].

---

16 يوسف آصاف، المصدر السابق، ص 14

17 يوسف آصاف. ـــ المصدر السابق، ص 51

18 «الفينيقيون الجدد» عبارة تقرب من عبارة «التونسيون الشبان» ويمكن أن تكون مرادفا لـــ «لبنان الفتاة»

19 يوسف آصاف. ـــ استقلال لبنان، ص 52

20 يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان . ت ص 71

21 يوسف آصاف . – المصدر السابق، ص 68-69

تبدو لنا غاية يوسف آصاف من تعداد فضائل الفينيقيين القدامى والجدد سواء على فرنسا أو على مصر والشرق الأدنى مزدوجة : فهو يطلب من فرنسا أن تساعد على قيام دولة لبنانيّة موسّعة يحكم فيها اللبنانيّون، بحماية فرنسيّة، أنفسهم بأنفسهم : «إذا كان الشعب اللبنانيّ قد طلب فرنسا لمساعدتها دون غيرها فلأنّه يعتقد تمام الاعتقاد أن هذه الدولة الصديقة تحترم استقلاله المطلق تمام الاحترام بل أنّها تزيده في قوّته وتوّسعه وتدافع عنه ولأنّه مقتنع أيضا بأنها تحترم اللبنانيّين وحكومتهم وإدارتهم التي يريد الشعب اللبنانيّ أن تكون لبنانيّة بحتة وأنها لا تأتي إلى لبنان إلاّ كصديقة مشاورة وأنها في المدّة التي تعيّن لها لهذه المساعدة تحيي في اللبنانيّين روح الوطنيّة »[22]

أمّا الوجه الثاني من هذه الغاية فهو بيان التواصل بين «مجد لبنان » السابق للإسلام مرجع الإسلاميّين (أرسلان الدرزيّ) والعروبيّين الإسلاميّين (محمد رشيد رضا الشريف) على حدّ سواء وللعصور الوسطى، مرجع دعاة الوحدة القيسية اليمانية البروتستانتيين وقدرات الفينيقيين الجدد الكامنة في القرن العشرين ممّا يمكّن آصاف من التساؤل :

« هل من العدل أن يضمّ لبنان إلى سوريا ولم يسبق أن هاتين الجارتين اتّحدتا في الماضي لا في النزعات ولا في درجات الرقيّ الفكري والسياسي ؟»[23]

إنّ أسلوب يوسف آصاف الذي يعتمد القطع في قضايا لا تحتمل ذلك سيثير معارضة حتى في بعض الأوساط المارونيّة القوميّة ولكنّنا لن نتوقّف عند هذه الملاحظة التي سبق أن تعرّضنا لها ولأسبابها الإيديولوجيّة لأن ما يهمّنا هنا خاصة وفي كل هذه الدراسة ليس بيان صحّة هذه الإيديولوجيا أو تلك (وكيف يمكن ذلك حتى لو شئنا ؟) بقدر ما يهمّنا بيان تفكير القوم ولذلك فعلينا أن نتساءل لم ألحّ يوسف آصاف في حديثه عن «الجارتين» الشاميتين على فكرة «النزعات » القريبة جدًّا من فكرة « الذهنيات » ؟ و لم كادت تغيب من تفكيره الإشارة إلى عنصر الدين، على ما كان للكنيسة المارونيّة من دور في دعم المشروع القوميّ اللبنانيّ ؟

من أهمّ سمات الحركات القوميّة الحديثة أنّها حتى وإن اعتبرت الدين من جملة مقوّماتها فهي تؤمّم هذا الدين أي توطنّه. ومن ثمّ فهي كثيرا ما لا تترك لرجال الدين غير

---

[22] يوسف آصاف . - استقلال لبنان، ص 71

[23] يوسف آصاف . - المصدر السابق، ص 68

حيّز محدود ينشطون فيه وهذه السمة بالذات هي التي تجعل من الإسلاميّة مثلا نظرة لا تلائم روح العصر الحديث. ويقود تقليص دور الدين الحركات القوميّة الحديثة عادة وعندما لا يكون لها أساس ماديّ صلب، إلى تضخيم دور اللغة ولقد كان ذلك شأن دعاة الوحدة القيسيّة اليمانيّة ذات النشأة البروتستانتية الشاميّة فهؤلاء أحلّوا اللغة محلاّ رفيعا وألحّوا على مساهمة العرب في القرون الوسطى في بناء الحضارة الحديثة. أمّا موقف يوسف آصاف فلقد كان شائكا جدّا إذا كيف يمكنه أن يقول بالفينيقية القديمة والجديدة والحال أن الفينيقيين الجدد، أنفسهم، من الناطقين بالعربيّة بل يعدّ بعضهم ممّن أحيوا هذه اللغة وجدّدوا فيها تجديدا، لا نخشى الزعم أنّه لم يضاهم فيه أحد، مشرقا ومغربا ؟

يضطرّ يوسف آصاف هنا إلى القول إنّه « لا يمكن للغة أن توجد الجنسيّة وإنّ خصوصيّة اللبنانيّين في لهجتهم»[24]:

« حاول البعض خطأ أن يدغم لبنان بسوريا بسبب وحدة اللغة رغما عن تحدّرهم عن خطّ مستقيم من أجدادهم الفينيقيين ولم يتكلّموا العربيّة إلاّ بسبب مجاورتهم للعرب يوم احتلّوا سوريا مدّة 400 سنة. ولكنّهم قد حافظوا رغما عن ذلك على نزعة خصوصيّة في لهجتهم. ولا يمكن للغة أن توجد الجنسيّة ولنا على ذلك أمثلة في أمريكا الشماليّة (التي تتكلّم الأنكليزيّة) ودول أمريكا الجنوبيّة (التي تتكلّم الإسبانيّة والبرتغاليّة) وبلجيكا بل النمسا الألمانيّة نفسها. وهذه حقائق لا يمكن إنكارها »[25] هل اختار « الفينيقيون »اللغة العربيّة اختيارا أم فرضتها ظروف الحياة عليهم؟ يقول أصاف إن ظروف الحياة فرضت اللغة العربيّة تماما كما فرضت الفرنسيّة عليهم في العصور الحديثة :

« إن آباءنا سعوا دائما وراء كل مكرمة للاستفادة منها وإنّهم في أواخر الجيل الثاني وفي الجيل الثالث (يقصد القرن) لظهور الإسلام وعلى عهد الخلفاء العبّاسيين قد استفادوا من فنون وعلوم العرب حيث استدعت مرافق الحياة لدى الفريقين كثرة المعاملات ووجب التفاهم فقضي علينا أن نتكلّم بلغة الأكثريّة وهي اللسان العربيّ الفصيح (...) ولمّا كان حبّ التطلّع متأصّلا في آبائنا الفينيقيين وكانت مراكبهم تمخر في الدجلة والفرات وخليج العجم قد وقفوا على حقيقة معارف العرب ومدنيّتهم فتعشّقوها واقتبسوا أكثرها ثمّ تركوها لأحفادهم

[24] الخصومة حول منزلة اللغة في تكوين الأمّة الحديثة أصبحت مع الحصري في ثلاثينات القرن العشرين الخصومة الرئيسية وهذا مظهر جديد من مظاهر ابتلاع الثقافي الاجتماعي

[25] يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان . ص 67

جيلا بعد جيل حتى اليوم. ولمّا دالت دولة العبّاسيين ورسبت مدنيّة العرب (...) استعضنا عنها بالمدنيّة اللاتينيّة وألفتنا النظر إلى فرنسا أرقى دولها و انصببنا إلى تعلّم لغتها واقتباس آدابها إلى يومنا الحاضر. وعلى هذه الدولة علّقنا نوال أمانينا من وحدة القوميّة والمساعدة الجديّة في رقّينا وإسعاد وطننا. فلا لساننا العربيّ يدلّ على أعرابيتنا ولا لساننا الفرنساوّي يغيّر شيئا من أصلنا الفينيقيّ فما نحن إذن بعرب ولا بفرنساويين وإنما تحلّينا بآدابهم وعلومهم»[26]

عندما اعتبر يوسف آصاف اللغتين العربيّة والفرنسيّة مجرّد وسيلتين تحسن « الاستفادة منهما » كان في حقيقة الأمر يفتح الباب واسعا أمام الدعوة إلى اللهجة اللبنانيّة التي سيتزعمها في الثلاثينات الأب مارون غصن والشاعر سعيد عقل. إنّ اعتبار العربيّة والفرنسيّة مجرّد أداتي تواصل يقود ضرورة إلى تفضيل أكثرهما استجابة لروح العصر لذلك نراه يطلب من أعضاء مجلس إدارة لبنان :

« يلزم للحكومة لغة رسميّة مع اللغة العربيّة يجب تعليمها إجباريا كاللغة الفرنساويّة. وهذه اللغة يجب تعميم تعليمها حتى أكثر من اللغة العربيّة لأن حياتنا قائمة بهذه الدولة على شروط وقيود مخصوصة »[27].وبقدر ما حرص يوسف آصاف على تجريد اللغة العربيّة من هالتها حرص كذلك على تقليص دور الدين فإذا كان لهذا من دور في نظره فهو المساعدة فحسب على تحقيق الآمال القوميّة :

« يجب على أبناء لبنان أن يتّحدوا وينادوا بأمانيهم ويجب على رجال الدين أصحاب النفوذ العظيم أن يساعدوهم على تحقيق أمالهم القوميّة »[28]

إن المنزلة التي نزّل فيها آصاف الدين ـ على أهمّيتها ـ تفسّر بأنه لا يمكنه من ناحية أن يتغنّى بـ « المجد الفينيقيّ» السابق لظهور المسيحيّة في القرن الأوّل المسيحي والمارونيّة في القرن الخامس الميلادي على يدي مار مارون وأن يحلّ هذا الدين وهذا المذهب المحلّ الأسنى. كما تفسّر كذلك بضعف عدد المارونيين وتواجد طوائف أخرى حتّى في الجبل ومن ثمّ اضطرار المارونيين إلى التحالف مع طوائف أخرى قريبة منهم مثل الطائفة الروميّة الكاثوليكيّة التي كان أتباعها حتى القرن الثامن عشر روما أورثوذوكسا وتحوّلوا منذ

---

[26] يوسف آصاف . استقلال لبنان . ص 53

[27] يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان . ص 4

[28] يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان . ص 48

هذه الفترة إلى روم كاثوليك. وهناك سبب ثالث لهذا التنزيل، في نظرنا، وهو يتمثّل في الحضور المكّثف لعنصري الأرض والاقتصاد في التفكير القوميّ اللبنانيّ الكلاسيكيّ وشكوى لا تنقطع من ضيق المجال الحيوّي في متصرفيّة 1861 وهو ضيق ردّه آصاف إلى حيف سلب الفينيقيين أراضي كانت في حوزتهم منذ عهد «المملكة الفينيقيّة القديمة» وتبلغ مساحتها، حسب تقديره، 90.000 كم² « إن لبنان إذا طلب إعادة حدوده فإنما يطلب حقّا أقرّه له التاريخ وخارطة أركان حرب الحملة الفرنساوية عام 1860. أمّا هذه الحدود فهي كما يأتي: من الغرب البحر المتوسّط ومن الشمال النهر الكبير ومن الشمال الشرقي خطّ يمتدّ من النهر الكبير ويعطف على سهل البقيعة والضفة الشرقيّة من بحيرة حمص. ومن الشرق قمم الجبل الشرقي (أنتي لبنان) وجبل الشيخ (حرمون) ومن الجنوب الشرقي يمتدّ من آخر قمم حرمون ويعكف على بحيرة الحولة. ومن الجنوب خط يمتدّ من الجبال الواقعة شرقيّ بحيرة الحولة ويعطف على البحيرة نفسها حتى ينتهي في الغرب برأس الناقورة. وقد كانت هذه الخطوط حدودا للمملكة الفينيقية القديمة حسبما ذكر التاريخ وكانت أيضا حتى عام 1840 [29] داخلة في الأراضي اللبنانيّة فإرجاع هذه الأراضي إلى لبنان يعدّ من الأركان الحيويّة للجبل ويضمن حياة ساكنيه (...) (ف) إنّه لاغنى لنا (...) عن السهول المغتصبة منّا كسهول عكّار والبقاع وبعلبك كما أن صيدا وصور وبيروت وطرابلس هي المرافىء الاقتصاديّة الطبيعيّة للبنان. وفوق ذلك فإن الأكثريّة المطلقة من سكان هذه البلاد المسلوخة عن لبنان تطلب بالحاح إعادة ضمّها إلى الجبل» [30] يستأهل الشاهد الذي أوردنا ليوصف آصاف أن نعلّق على فكرتين وردتا فيه ويمكن أن تغنيانا عن التكرار عندما سنتعرّض في الفصل السادس من هذا القسم للحركة القوميّة اليهوديّة (الصهيونيّة) أوّلاهما إمكانيّة الاستناد إلى التاريخ القديم الذي يحكمه منطق أحداث خاصة لتبرير مطالب راهنة هي نتاج حضارة رأسماليّة حديثة لها كذلك منطقها الخاص وثانيتهما الزعم أن « الأكثريّة المطلقة من سكان هذه البلاد المسلوخة عن لبنان تطلب بإلحاح إعادة ضمّها إلى الجبل » .

إن الاستناد إلى التاريخ القديم لتبرير المطالبة بقيام دول جديدة أو تغيير حدود دول قائمة يفتح الطريق في السلطنة العثمانيّة التي تهمنّا دون غيرها أمام التساؤل عن شرعيّة وجود الدولة العثمانيّة نفسها في الشرق الأدنى وفي البلقان إذ هي دولة حديثة جدّا مقارنة

---

[29] تاريخ عزل بريطانيا والسلطنة بشير الشهابي، القرشي المتمورن من الحكم ونفيه نتيجة تحالفه مع محمد علي

[30] يوسف آصاف . استقلال لبنان . صص 69-70

بدول زالت مثل دول الصرب والبلغار والأرمن واليهود... ممّا يقود يوسف آصاف، منطقيًا، إلى تبرير الحركة القوميّة اليهوديّة مثلا فيلحق الضيم، نتيجة هذا المنطق، بـ « الفلسطينيين»:

« نحن اللبنانيّين نتمنّى لليهود موطنا مستقلاً ولكنّنا لا نرضى بأن يغتصبوا من أرضنا مثقال ذرّة وليكتفوا باسترداد أرض كنعان وليعلموا بأننا ـ نحن بني سام ـ قد اتّخذنا عرينا لنا جبل لبنان وأن دخولهم إلى أرض الميعاد معروف تاريخيًا والحدّ الفاصل بين اليهوديّة ولبنان إنما هو جبل الكرمل كما هو ثابت من كتابهم التوراة »[31].

ونحن لن نتوقّف عند هذاالموضوع، على أهمّيته، أكثر ممّا فعلنا. وعلى العكس من ذلك نودّ أن نتوسّع أكثر في مناقشة فكرة « أن الأكثريّة المطلقة من سكان هذه البلاد المسلوخة عن لبنان تطلب بإلحاح ضمّها إلى الجبل » فما نصيب هذه الفكرة من الصحّة ؟

علينا أن نستعين هنا بما ورد في الفصل الأوّل من القسم الأوّل من هذا الكتاب وهو الفصل المتعلّق بالتنوّع الجنسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والدينيّ والطائفيّ في هذه المناطق : إن المناطق التي يطالب آصاف بـ ضمّها إلى الجبل ناسبا رغبته إلى أكثريّة سكّانها المطلقة إنما هي مناطق يسكنها المسلمون والمسيحيون ويسكنها ضمن الآخذين بالإسلام السنّة والشيعة وضمن الآخذين بالمسيحيّة أتباع رومة وأتباع الكنيسة الشرقيّة وضمن هذه التقسيمات الكبيرة يمكن أن نعثر مثلا ضمن الشيعة على الدروز والنصيريين والإسماعيليين والمتاولة فهل يمكن لعاقل مهما كان مدى إطلاعه على حقيقة الطائفيّة في الشام أن يتصوّر إمكانيّة إجماع كلّ من ذكرنا على الانضمام إلى الجبل ؟ أي على أن يكونوا محكومين بالمارونيين والروم الكاثوليك، محميي فرنسا ؟ وحتى لو افترضنا ذلك فكيف يمكن لأغلب هؤلاء وهم من أصول عربيّة إمّا قيسيّة أو يمانيّة (مثل النصيريين والدروز بل مثل الأورثوذوكس وأحيانا الروم الكاثوليك : مثال خليل مطران) أن يقبلوا بقوميّة لبنانيّة انعزاليّة ومحاربة « للجارة سوريا »؟ إن مفكرا عروبيًا إسلاميًا طرابلسيًا مثل محمد رشيد رضا وصل به الأمر وهو يتصوّر طرابلس تضمّ إلى لبنان الذي يديره الموارنة والروم الكاثوليك إلى أن يتحدّث عن « أولائك المتعصّبين من أوباش اللبنانيّين الذين يعتقدون أنّ فرنسا حكّمتهم في أشراف المسلمين وعلمائهم ـ بله عامّتهم ـ تقربا إلى يسوع المسيح والرسل والقدّيسين »[32].

---

[31] يوسف آصاف . استقلال لبنان ـــ ص77

[32] محمد رشيد رضا . الرحلات، ص 268

وحتى المطران الأرثوذوكسي غريغوريوس حدّاد[33] كان يعارض « فينيقية» القوميّين اللبنانيّين التي كانت تتغنّى بـ« الشعب الباسل حفيد آل معن الذي وقف منذ القدم كالطود الراسخ في وجه العرب والأتراك وقتما حاولوا إذلاله وفتح بلاده وساعد ملوك الروم على قهر معاوية وردّه عن غزو القسطنطينية وحالف الصليبيين في حملتهم على الدولة الفاطميّة صونا لاستقلاله»[34] ويحرص أشدّ الحرص على التأكيد « نحن النصارى الأرثوذوكس في هذا البلد عرب غساسنة تدعونا عروبتنا لنكون يدا واحدة مع أبناء قومنا »[35] بل يعثر المرء ضمن المارونيين على عدد من المفكّرين ضاقوا بانعزاليّة يوسف آصاف التي وصلت حدّ المطالبة بـ« حفظ استقلالنا بمعزل عن عاصمة صلاح الدين الأيوبي »فهذا نعّوم مكرزل(1867–1932) القوميّ اللبنانيّ يرى « أن يعقد اتفاق اقتصاديّ بين اللبنانيّين وجيرانهم »[36] و« أن يكون اللسان العربيّ لغة البلاد الرسميّة»[37] وهذا بولص نجيم (1880 – باريس 1931) يدعو إلى قيام لبنان ضمن إطار قوميّ سوريّ على أن يكون له وضع خاصّ في هذا الإطار.

وقد ولد بولص نجيم في جونيّة بكسروان في أسرة مطارنة مارونيين ودرس في عينطورة وكان أبوه عميد أطبّاء جبل لبنان وقد حصل على دكتوراه في القانون، فهو، إذن، مثل المحامي يوسف آصاف، ينتمي إلى الطبقة الوسطى المهنيّة. نشر بولص نجيم سنة 1908 في باريس كتابا تحت اسم مستعار (جوبلين M. Jouplain) يتعلّق بالمسألة اللبنانيّة هذا عنوانه : « المسألة اللبنانيّة. دراسة في التاريخ الديبلوماسيّ والقانون الدوليّ» دعا فيه إلى إنشاء لبنان توافق حدوده حدود « فترة الازدهار» وأعاد صياغة التسمية عندما أعلن عن هويّته الحقيقيّة في «المجلّة الفينيقيّة» سنة 1919 فإذا هذه الصياغة الجديدة هي « لبنان الكبير» . في سنة 1908 كان بولص نجيم يقول بقيام لبنان ضمن إطار قوميّ شاميّ على أن يكون للبنان في هذا الإطار دور شبيه بدور « البيمونت» في إيطاليا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك أنّ اللبنانيّين هم، في نظره، أنشط سكّان الشام وأكثرهم ذكاء إذ

---

33 سبق أن ارتقى المطران الارثوذوكسي ملانيوس دوماني السدة البطريركية بانتخاب المجمع المقدّس المنعقد في دمشق سنة 1900 خلفا للبطريرق اليوناني فمثّل ذلك حدثا اجتهد ساطع الحصري في إبراز مدلولاته السياسية.

34 يوسف آصاف. استقلال لبنان، ص 63

35 ورد ذلك ضمن تصريح البطريرك حدّاد سنة 1920للمبعوث الأمريكي كرين (1858–1938) أحد عضوي لجنة كينج ـــ كرين لتقصّي الحقائق واستطلاع رغبات الشوام السياسية

36 يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان، ص 74

37 يوسف آصاف . ـــ استقلال لبنان، ص 72

هم « وحدهم القادرون على أن يلعبوا في هذه المناطق ذات المجد القديم الدور الذي لعبته مقاطعة بييمونت الإيطاليّة في إيطاليا، اللبنانيّون هم بييمنتيو سورية فلتتركهم الدول يلعبوا ذلك الدور في سوريا »[38] ولتحقيق الغرض الذي تصوّره فإنّ الأمر يتطلّب، في نظره، إعادة تكوين لبنان الطبيعيّ باسترداد طرابلس وعكّار والبقاع ومرجعيون وصيدا وبالطبع بيروت وكذلك تحديد الأملاك الموقوفة على الفرق الإكليركيّة والأديرة والتي لا تعود ملكيّتها لها شخصيًا خدمة للمصلحة العامّة. فالأمران معا، تكوين لبنان الكبير وتحديد أملاك الكنيسة حريّان بإيقاف الهجرة والحدّ من تضخّم الشتات اللبنانيّ، ذي الأساس المارونيّ والروميّ الكاثولكيّ، في العالم.

على أنّ الحركة القوميّة اللبنانيّة، ان تراوحت بين انعزاليّة يوسف آصاف المشطّة و « انفتاح» بولص نجيم على الشام بشروط، فهي لم تعدم كذلك أمثلة على قوميّين لبنانيّين خرجوا صراحة في طور متقدّم من حياتهم، عن الخط القوميّ اللبنانيّ، مثل اسكندر عمّون (1857– 1920) الذي اختار عند قيام الدولة الفيصليّة الانضمام إليها فسبّب بذلك حرجا كبيرا للقوميّة اللبنانيّة استحقّ لعنة يوسف آصاف. هل يمكن للمرء أن ينهي هذا الفصل من دون أن يتعرّض لنجيب العازوري ويحاول تحديد موقفه من القوميّة اللبنانيّة ومن ثمّ من العروبيّة الإسلاميّة ؟ ذاك أمر يصعب في نظرنا لكثرة ما كتب عن هذا المارونيّ الماسونيّ والمعادي في الآن نفسه للقوميّة اليهوديّة. ولد نجيب العازوري في قرية عازور جنوب الجبل سنة 1870 ومات في مصر سنة 1916 وقد درس في الآستانة وفي مدرسة الدراسات العليا في باريس. وعندما قرّر العودة إلى موطنه، كان عليه أن يستمطر عطف الأخوين اللبنانيين ملحمة المقرّبين من عبد الحميد والبطريرك إلياس الحويك فعيّن مساعدا لمتصرّف بيت المقدس بين 1898 و 1904 أي في هذه الفترة التي شهدت ثلاثة أحداث هامّة سنتعرّض

---

[38] مثّل البييمونت الإيطالي مرجعا سياسيًا لكثير من الشوام المسيحيين والمسلمين. وقد تحسن المقارنة هنا بين موقف بولص نجيم وموقف المسيحي اللبناني أسعد داغر. فهذا العربي الفتى ابتهج لقيام الدولة الفيصلية في دمشق فاعتبر هذه المدينة «مكة العرب» فلما فشلت التجربة الفيصلية وجه ناظريه نحو شرق الأردن واعتبره «أناضول» العرب تأثرا بتجربة مصطفى كمال في تركيا. فلما يئس من الامير عبد الله وجه ناظريه نحو بغداد واعتبرها «بييمونت العرب» وهذه المرة أيضا خاب ظنه اذ «أدركنا أنّهم (يقصد العراقيين من" العهد" خاصة) في شغل شاغل عنّا بالحالة التي يعالجونها في العراق فلم نشأ (يقصد جماعة " العربيةالفتاة" خاصة) أن نحاول توجيه أنظارهم إلى سورية وغيرها لكيلا تتشتت جهودهم فيضعف بذلك جهادهم في سبيل الاستقلال وانفردنا نحن بالعمل من أجل سورية وفلسطين (داغر. مذكراتي، ص 155.)

بتفصيل أكثر للبعض منها عندما نتناول القوميّة اليهوديّة بالدراسة وهي : سعي تيودور هرتزل المحموم للحصول، إمّا من عبد الحميد أو من بريطانيا ، على « وعد» لليهود وثانيهما تمكّن الصهاينة من شراء مساحة كبيرة من الأراضي في فلسطين وثالثها : تحذير البابا ليون الثالث عشر السلطان عبد الحميد، خطّيا، من القوميّة اليهوديّة.

هذه الأحداث الثلاثة لاقت صدى في نفس نجيب العازوري، خاصّة أنّه كان يشتغل في متصرّفيّة القدس فوقف من الصهيونيّة بل من اليهود موقفا شبيها بموقف غوستاف لوبون منهم منذ ثمانينات القرن التاسع عشر. وفعلا فإنّنا نعثر في « يقظة الأمة العربيّة» على كثير ممّا رأيناه (وممّالم نره) عند تحليل « حضارة العرب » ممّا يدفعنا إلى ترجيح فكرة تأثّر العازوري بهذا الطبيب «اليميني» الفرنسي تأثرا كبيرا.

نعثر قبل كلّ شي على نظرة شاملة إلى السياسة الدوليّة أساسها «المركزيّة الأوربيّة الغربيّة» ومن ثمّ على موقف واضح من مختلف القوى العظمى لهذه الفترة ومن سياستها إزاء البلدان الضعيفة: فهناك من ناحية القوى الرأسماليّة الخيّرة ممثّلة في فرنسا وبريطانيا وهناك القوى العظمى الشريرة ممثّلة في روسيا خاصّة ولا واحدة من هاتين القوّتين الغربيّتين الخيّرتين أتت في البلدان التي استعمرتها أو تطمح إلى استعمارها أمرا إدّا إذ « الأمة الفرنسيّة هي في جوهرها [39] أمّة نبيلة وقد تولّت فرنسا الحروب الصليبيّة وهي حملات خطرة، فعادت نتائجها بالخير على العالم بأسره» [40] وحتى عندما احتلّت فرنسا الجزائر فإن هذا الاحتلال لم يكن لغرض استعماري إذ فتحتها لا لبناء مستعمرة منتجة بقدر ما هو لتخليص المتوسّط من قرصنة البرابرة التي فتكت بالتجارة الدوليّة[41]

لقد عثرنا عند عدد من الكتاب الفرنسيين على تنديد إن كثير أو قليل، بالاستعمار الفرنسي ولكنّنا لم نعثر عند العازوري أو عند ارنست رينان وغوستاف لوبون على موقف مشابه ولو كان بإمكان الشدياق أن يعلّق، في قبره، على آراء نجيب العازوري، لا بتسم على

---

[39] يعادي نجيب العازوري الجمهورية الثالثة والاشتراكيين على حدّ سواء فهو قريب فكريّا ممّا يسمّى في افرنجستان باقصى اليمين.

[40] مروان بحيري . ــ الحياةالفكرية في المشرق العربي 1890-1939، إعداد مروان بحيري وآخرين منهم ستيفن وايلد صاحب مقال "نجيب عازوري وكتابه يقظة الأمّة العربيّة" .ــ بيروت، 1983، ص 101

[41] المرجع السابق، ص 101

الأقلّ، فيما نرجّح. فها هو «الكوناتوس» الاستعماريّ الأقوى يبتلع «كوناتوسا » أضعف منه بدافع... الخير.

وإذا كان نجيب العازوريّ يخصّ فرنسا بمدحيته فهو لا يغفل حليفتـها بريطانيـا، بعد عقد القوتين العظميين الاتفاق الودّي بداية القرن العشرين، لدور بريطانيا في كبح جمـاح «الدبّ الروسيّ» :

« لا يلومـنّ أحـد انجلـترا لاحتلالهـا قـبرص، لأن هـذه القـاعدة تتيـح للبحريّـة البريطانية الدفاع عن الدردنيل وخليج الاسكندريّة ووادي الفرات (هــذه المفـاتيح الثلاثـة إلى آسيا الوسطى) ضدّ اندفاع روسيّ» [42].

بعدْ أن حدّد نجيب العازوري دور أوربا الغربيّة الانقاذيّ، اجتهد. مثلما فعل قبلـه الطبيب غوستاف لوبون في تشريح الأمم التي عليها أن تعوّل على كلّ مـن فرنسا وبريطانيـا لخلاصها فصوّرهاتصويرا قريبا من تصوير غوستاف لوبون لها وابتـدأ، مثلـه تماما، بسـكان شمال إفريقيا ومصر فنفىعنهم صفة العروبة :

« المصريّون لاينتمون إلى نفس العنصر العربيّ، من فصيلة البربر الافريقيـين واللغـة التي كانوا يتكلّمونها قبل الإسلام لا شبه لها بالعربيّة »[43].

وتعرّض للمصريين بالخصوص، وكان بعـض مفكّـري هـؤلاء لا يكفّـون عـن التغنّـي بفرعونيتهم منذ أن حلّ الفرنسي شامبوليونChampollion رمـوز الكتابـة الهيروغليفـة فكتـب عنهم :

« المصريون غير قادرين على حكم أنفسهم» [44] فلم يختلف، في هذا الحكم، لا عـن كرومر الأنكليزيّ ولا عن محميّ كرومر، البروتستانتي فارس نمر.

ما الغاية غير المعلنة من كتاب العازوري ؟ إنها لايمكن أن تكون الحفاظ على وحدة السـلطنة بعـد أن اعتبر الخـير المحـض مجسّـدا في بريطانيـا وفرنسـا اللتـين تسـعيان إلى اقتسامها؟ هذه الدعوة إلى اقتسامها وردت في شكل مضمر إذ حملت صفحة غـلاف « يقظـة الأمّة العربيّة» شعار « بلاد العرب للعرب، كردستان للأكراد، أرمينيا للأرمن، بلاد الـترك

---

[42] المرجع السابق، ص 84

[43] المرجع السابق، ص 112

[44] المرجع السابق، ص 89

للترك، ألبانيا للألبانيين وجزر الأرخبيل لليونان ومقدونيا مقسّمة بين اليونانيين والصرب والبلغار »

فلا واحد من هذه الكيانات السياسيّة لا يقع في منطقة هيمنة إحدى القوى العظمى إذاك ومنها الكيان العربيّ الواقع في الشرق الأدنى والذي تطوّقه (أي تحتضنه حسب تفكير العازوري) بريطانيا في مصر « البربريّة» وفي الخليج وفي عدن. هذه هي، بإيجاز، بلاد العرب التي تحدّث العازوري عن « يقظتها » ضمن مشروع يوافق إلى حدّ كبير مشروع كتشنر القائم على فصل الكتل الإسلاميّة الثلاث : الكتلة التركيّة والكتلة العربيّة والكتلة الإيرانيّة والذي أخذت به العروبيّة الإسلاميّة ووصلت في تطبيقه إلى حدّ إعلان تمرّد الشريف حسين سنة 1916 كسرا منها لفكرة « الجهاد » ضدّ أعداء الإسلام التي دعا اليها الخليفة محمدّ الخامس.

ولقد كان على العازوري أن يحلّ قضيّة شائكة تولّدت عن تبنّيه ، وهو المفكّر الفرنسي الولاء، المشروع الكتشنري البريطاني هي التوفيق بين القوميّة اللبنانيّة ذات الولاء الفرنسي والعروبيّة الإسلاميّة ذات الولاء البريطاني. حلّ العازوري، الماسونيّ، هذه القضية بـ «اجتهاد » دينيّ سياسيّ يتناول السلطتين الدينيّتين المتناقضتين تناقض البطريرك الماروني إلياس الحويك وشريف مكّة عون الرفيق أو تناقض نجيب العازوري وعبد الرحمن الكواكبي[45] فدعا من ناحية إلى وحدة عربية دينية مسيحية حول طقس كاثوليكي (ومن الذي سيقبل بذلك من العرب الأرثوذوكس أو البروتستانت ؟) يجب الطقوس الأخرى الخاصة بالكنائس المتحدة مع البابوية (uniates) ودعا من ناحية ثانية إلى إقامة خلافة لكل المسلمين في بلاد الحجاز يمارس فيها شريف مكة سلطته الدنيوية في الحجاز فقط ويمارس سلطته الروحية على جميع مسلمي العالم أي ما رفضه الفاتيكان ولم يقبل به بيوس الحادي عشر Pie XI إلا زمن موسوليني عندما عقد مع الدولة الإيطالية الفاشية اتفاقية لاتران Latran سنة 1929. وبذلك تتمكن متصرفية لبنان من الحفاظ على استقلالها الذاتي فلاتضام، في نظره، لا القومية اللبنانية ولا العروبية الإسلامية خاصة أن هذا « التراضي» المنشود يمكنهما، معا، من التصدي لخطر أكبر يهدد الشرق الأدنى جميعه بل يهدد، في نظره، السلام العالمي،

---

[45] تقوم هذه الدراسة على تصنيف للتيارات السياسية يختلف عن أغلب ما وقع بين يدينا من دراسات عربية وغير عربية مثل دراسة كاترين كامنسكي التي ترى أن العازوري استعاد آراء الكواكبي (القومية العربية والقومية اليهودية، ص 45).

وهو الخطر الصهيوني. وعلى هذه النقطة بالذات ركّز الباحثون من العرب وغير العرب اهتمامهم منذ أصبح الخطر الصهيوني أمرا شائعا فقد كتب العازوري سنة 1905 في « يقظة الأمة العربيّة»:

« ثمّة ظاهرتان مهمتّان هما من طبيعة واحدة ولكنّهما مع هذا متعارضة إحداهما مع الأخرى واللتان لم تلفتا بعد انتباه أحد [46] وهما تفصحان عن نفسيهما في الوقت الحاضر في تركيا الآسيوية ألا وهما يقظة الأمّة العربيّة والجهد المستمرّ لليهود لإعادة تأسيس مملكة دولة إسرائيل القديمة على نطاق معظّم جدّا [47] هاتان الحركتان كتب عليهما أن تقاتل إحداهما الأخرى باستمرار حتى تنتصر واحدة منهما . وعلى النتيجة النهائية لهذا الصراع بين هذين الشعبين الممثّلين لمبدأين متعارضين سيعتمد مصير العالم بأسره ».[48]

في الشاهد المتقدّم إقرار لا مجال للشكّ فيه بعروبة الشرق الأدنى من دون غيره من المناطق التي ستعتبر منذ الحصري في الثلاثينات جزءا من عالم عربيّ موسّع. وقدر هذه الأمّة العربيّة الشرق أدنويّة هو أن تحارب أمّة أخرى هي الأمّة اليهوديّة. وهذه النظرة بالذات هي التي دعت العازوري إلى السعي إلى التسوية بين القوميّة اللبنانيّة والعروبيّة الإسلاميّة حتّى تتمكنا في مستقبل الأيّام من التفرّغ للخطر الصهيوني على المنطقة.

دعوة العزوري لن تلاقي صدى عند العروبيّين الإسلاميّين الذين كان جهلهم بالمشروع الصهيوني جهلا يصعب أن نجد له مثيلا وعند القوميّين اللبنانيّين الذين رأينا كيف أن آصاف المعبّر عن الشقّ المتطرّف فيهم لا يرى في الخطر الصهيوني خطرا يفوق « عاصمة صلاح الدين الأيوبيّ» على المارونيين والروم الكاثوليك. أمّا الروم الأرثوذوكس والبروتستانت فقد رأوا في « ترضية» الكاثوليك تدعيما لمواقع الموارنة والروم الكاثوليك ومن ثمّ

---

[46] هذه مبالغة لايمكن القبول بها. إذ انه إن صح جهل العروبيين الاسلاميين بأبعاد المشروع الصهيوني بعد انعقاد مؤتمرات صهيونية عالمية عديدة فهو لا يصحّ بالنسبة إلى كثير من المسيحيين، مثل فرح أنطون، الذي تعتبر بعض رواياته، وإن بشكل مغلّف، تناولا للقضية. وعن مصادر اطلاع العازوري على المشروع الصهيوني كتبت غواشون : « من الأمور ذات المغزى أن هذا الأسم (تقصد فلسطين) غير المعروف، آنذاك، في ذات البلد الذي يطلق عليه، كان معروفا عند عربي سبق له أن كان على اتصال بالأوساط اليهودية في باريس وفي انجلترا، وهو نجيب العازوري (غواشون . مملكة شرق الأردن الحقيقية، ص 1131 ، حاشية 8)

[47] يقصد انها تمتد من الليطاني ومن جبل حرمون إلى صحراء شرق الاردن والي قنال السويس. وهذا التصوّر هو تصوّر فلاديمير جابوتينسكي وخلفائه منميناحيم بيغين إلى بينيامين ناتينياهو.

[48] نجيب العازوري . يقظة الأمة العربية. تعريب وتقديم أحمد أبو ملحم. بيروت، 1978، ص 7

فرنسا والفاتيكان ولذلك كتب فريد كسّاب،وقد يكون بروتستانتيّا، منذ 1906 كتابا نشره في باريس يفنّد فيه آراء العازوري سمّاه « الإمبراطوريّة العربيّة الجديدة والإدارة البابويّة والخطر اليهودي العالمي المزعوم»[49].

ولسوف يشترك نجيب العازوري في حركات فرنسيّة يمينيّة عديدة مناهضة للصهيونيّة ولسيطرتها على الجمهوريّة الثالثة. وعندما تمردّ الجيش الثالث في البلقان عاد العازوري إلى يافا وترشّح للانتخابات البرلمانيّة فلم يفز فيها.

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ تفكير العازوري كان يضيق بالقوميّة اللبنانيّة لأنّ نظرته ماكروسياسيّة تميل إلى تقليص التناقضات المحليّة ومنها التناقضات الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة وتعير التوازنات الكبرى في العالم كلّ اهتمامها ولذلك بدا لنا العازوري، بغضّ النظر عن اختلاف النظرة إلى الأشياء، شبيها بهؤلاء المفكرين « الاستراتيجيين » أمثال الإسلاميّ شكيب أرسلان والقوميّ العربيّ ساطع الحصري والقوميّ الناصري محمّد حسنين هيكل.

ولقد اضطررنا إلى أن تتناوله في هذا الفصل المتعلّق بالقوميّة اللبنانيّة لحيرة كثير من الباحثين إزاء تصنيفه ولقسوة بعضهم، مثل جورج أنطونيوس، في الحكم عليه :

«أثارت حملة عازوري شيئا من الاهتمام في أوربا في ذلك الحين ولكنّ أثرها في الحركة العربيّة نفسها كان ضئيلا. وبغضّ النظر عن قيمة هذه الحركة فإن ظهورها في عاصمة أجنبيّة وبلغة أجنبيّة كان أمرا في ذاته يدعو إلى شلّها والحدّ منها. ولم يقدّر لها أن تنفذ إلى أعماق الحركة. وقيمتها الرئيسيّة (تبدو) لنا في هذا الكتاب أنّها تقدّم مثلا عن انحراف بعض الداعين إلىالثورة ومدى ابتعادهم عن مصادر وحيها وإلهامها بسبب التعليم الاجنبي»[50]

بإمكان المرء أن يفهم قسوة القوميّين اللبنانيّين أو العروبيّين الإسلاميّين أو الإسلاميّين على نجيب العازوري ولكنّه يصعب عليه، في نظرنا، أن يفهم قسوة حكم جورج أنطونيوس عليه وخاصّة عندما يردّ انحراف دعوة نجيب العازوري إلى « التعليم الأجنبيّ» وكأنّ جماعة بيروت السريّة التي ينسب إليها أنطونيوس «الوحي والالهام» القوميّين العربيين لم تتلقّ تعليما أجنبيا على أيدي المبشّرين الأمريكان. إنّ ضرورة بيان تهافت تفكير

---

[49] Ferid Kassab . - Le nouvel empire arabe, la curie romaine et le prétendu péril juif universel. - Paris, Giard et Brière, 1906

[50] جورج أنطونيوس . ـــ يقظة العرب. تاريخ حركة العرب القومية، صص 172-173.

جورج أنطونيوس فيما يتعلق بهذه المسألة هو الذي يفسر تخصيص الفصل التالي لتأثير الأمريكان في مصادر « إلهام» قدماء جمعية بيروت السرية.

الفصل السادس

طلع اليانكي علينا ....



لاشك أن القارئ تساءل وهو يقرأ ما تقدّم من هذه الدراسة عن سبب إهمالنا حتى الآن تناول نشأة الفكرة العربيّة خاصة إذا كان هذا القارئ آخذا بتقليد فكريّ سبق أن عبّر عنه العربي الأمريكي جورج أنطونيوس، صهر فارس نمر، يردّ نشأة هذه الفكرة إلى النصف الأوّل من القرن التاسع عشر :

« بدأت قصّة الحركة القوميّة للعرب في بلاد الشام سنة 1847 بإنشاء جمعيّة أدبيّة قليلة الأعضاء في بيروت، في ظلّ رعاية أمريكيّة »[1].

إن سبب هذا الإهمال هو أن الذهاب مذهب جورج أنطونيوس (1893–1942) يؤدّي إلى نتيجتين أولاهما التأريخ لظهور الفكرة العربيّة منذ فترة مبكّرة جدّا وثانيهما تضخيم دور بعض دعاتها من الطائفة البروتستانتية ممّا يقود، في نظرنا، إلى طمس ملامح التّيارات القوميّة النابذة الأكثر تأثيرا في منطقة الشرق الأدنى.

ونحن نحتاج، دفعا لعمليّة الطمس هذه، إلى تتبّع تطوّر تفكير البروتستانت الشوام في علاقته بتفكير ممثّلي التيارات النابذة حتى يتّضح ما يميّز أولائك عن هؤلاء...

إن السنوات الفاصلة بين الإعلان عن التنظيمات الأولى (1839) واندلاع حرب القرم في الخمسينات هي فيما يتعلّق بسياسة السلطنة، سنوات حذر من فرنسا التي شجّعت محمد علي في مصر على محاربة السلطنة واطمئنان إلى بريطانيا التي كسرت شوكة هذا الوالي المتمرّد:

« اختصّ مصطفى رشيد باشا بمودّة أنجلترا وولائها ومن أجل ذلك لقي من فرنسا من العدوان ما أحبط كثيرا من مساعيه، وما لقيه من أعدائه المقرّبين من السلطان [2] كان أشدّ وأنكى. ولم يزل يتولّى زمام الصدارة ثم يبارحها من سنة 1846 إلى 1857 حتى قبضه ربّه إليه فهو ثاني المجدّدين بعد سليم الثالث »[3]

في ظلّ أبي مهندسي التنظيمات مصطفى رشيد باشا سوف ينتشر التأثير التبشيريّ الانجيليّ في بلاد الشام بالرغم من شدّة مقاومة الكنيسة المارونية وفرنسا والجزويت له :

---

[1] جورج أنطونيوس . ـــ يقظة العرب . ص 71

[2] لم تكن التنظيمات محلّ إجماع كل مراكز القوى في الباب العالي أو ممثّليهم، من الولاة، في مختلف الولايات

[3] ولي الدين يكن .ـــ المعلوم والمجهول، 1، 35

« يذكر عن الدكتور فانديك [4] أنّه سئل وهو في طريقه إلى عبية ماذا ينوي أن يفعل هناك ؟ فأجاب أنّه يودّ أن ينشئ مدرستين فقيل له لم اثنتين وواحدة تزيد عن الحاجة ؟ فقال متى أنشأنا واحدة سارع الجزويت فأنشأوا أخرى فنكون قد تسبّبنا بإنشاء مدرستين »[5].

كانت سياسة بالمرستون طيلة هذه الفترة تتمثّل في كبح جماح فرنسا والحدّ من تأثيرها في المنطقة وكان يبحث عن طائفة يمكن أن تستند إليها بريطانيا في منافسة فرنسا، حليفة الموارنة، على الشرق الأدنى. وقد فكّر البريطانيون فترة من الزمن أن اليهود يمكن أن يقوموا بهذا الدور ولكنّهم سرعان ما تخلّوا عن هذه الفكرة لفقدان الشعور القوميّ عند اليهود آنذاك، وفضلوا المحافظة على مساندتهم التقليدية للدروز. هذه السياسة التنافسية على الشام كانت كثيرا ماتعرض المبشرين للخطر من هذه الطائفة أو تلك :

« دعي فانديك لتطبيب أحد وجهاء عبية فركب وسار بركابه خادم ذلك الوجيه فاتفق في أثناء عودته الشروع في الثورة التي حصلت قبل حادثة سنة 1860 بين النصارى والدروز فرآه بعض الدروز بذلك اللباس (يقصد اللباس الشرقي) فظنوه من أمراء بني شهاب فهموا بقتله ولم ينج من بين أيديهم إلا بعد الجهد. وعول من ذلك الحين على اللباس الإفرنجي »[6].

وعندما لا يتعرض المبشرون الإنجيليون للخطر نتيجة العداء الماروني واليسوعي فهم يكونون عرضة لمقاومة الطوائف التي ترى في وفود القادمين الجدد عليها خطرا على انتمائها الطائفي التقليدي :

« كان المبشرون الأمريكان في سوريا لا يزالون مضطهدين يخافون على حياتهم من القتل لأن رؤساء النصيرية هناك كانوا يسيئون الظن بهم ويعدونهم غرماء ينافسونهم على السيادة فكثيرا ما أصاب المتقدمين من مبشري الأمريكان أذى أو لحق بهم إهانة في سبيل التعبير. ومن هذا القبيل أن الدكتور (بوست) خرج يوما إلى دوما للوعظ فحضر الوعظ رجال من بسكنتا صاحوا به وهموا بقتله. وضربه أحدهم بالعصا على كتفه وأطلق آخر الرصاص

---

[4] ولد سنة 1818، وأرسله مجمع المرسلين الامريكان مرسلا وطبيبا للديار السورية سنة 1840 تزوج سنة 1842 من ابنة قنصل أنكلترة في بيروت. وكانت علاقته ببطرس البستاني، مثلا، علاقة حميمة. مات سنة 1895(انظر ترجمته المطولة في محمد كرد علي.– المعاصرون.–دمشق،1980).

[5] كمال اليازجي . ـــ الشيخ ابراهيم الحوراني في فحر النهضة الحديثة. ـــ القاهرة، 1961. ـــ 26، حاشية 1.

[6] جرجي زيدان . ـــ تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر .ـــ ج1، ص 69

عليه فأخطأه فأسرع بعض الأصدقاء وحملوه إلى البيت وقد تعطّلت كتفه »[7].لم هذا العداء المستحكم للبروتستانتيّة وما هي أسباب صمود هذا المذهب الجديد إزاء خصومه وهم كثيرون؟

نفّسر هذا العداء بالتنافس الأنكليزيّ الفرنسيّ على الشام. وهذا هو العامل الخارجيّ كما نفّسره بضيق المجال الدينيّ الحيويّ في منطقة تميّزت بعراقة الأديان والمذاهب فيها فلم تعد أرضا بكرا يمكن لدعاة دين جديد أو مذهب جديد أن ينشطوا فيها بسهولة وهذا هو العامل الداخلي. فقد كان على الإنجيليين أن يفتكّوا مواقعهم في الشام شبرا شبرا وعند أعلام الشوام القليلين الذين ضاقوا بالديانات والمذاهب التقليديّة التي جعلت من الشام بؤرة للحروب الدينيّة وكأنها بذلك تكرّر تاريخ العصور الوسطى.

وفعلا فإنّ هذه الطائفة التي يعدّ أسعد الشدياق (1797– 1830) ،« شهيد البروتستانت الأول أحد رموزها »[8]سوف تلاقي صعوبات عديدة حتى أثناء قيام دولة لبنان (1920) لإثبات وجودها بصفتها طائفة ولن تحصل على هذا الحقّ إلا سنة 1936« في زمن خفّ فيه التنافس الفرنسيّ البريطانيّ في الشرق الأدنى »[9] كما أن تمثيل البروتستانت في البرلمان اللبناني سنة 1960 كان عضوا واحدا من جملة 99 عضوا [10].ومع ما ذكرنا من ضعف عدد هذه الطائفة ونزعة المعبّرين عنها الكوسموبوليتيّة المصطبغة بصبغة ما سونيّة لا شكّ فيها فإن بعض المفكّرين الشوام الكلاسيكيين سوف ينسبون إليها، ومنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، نشأة الفكرة العربيّة. فلماذا هذه النسبة وما قدر الإيديولوجيا التائقة إلى تمجيد كل دعوة لا دينيّة ولا عرقيّة فيها ؟

لقد استند جورج أنطونيوس في حقيقة الأمر إلى ثلاثة أحداث للتأريخ « للفكرة العربيّة » بداية من 1847 أوّلها أن السلطنة اعترفت هذه السنة بالطائفة البروتستانتيّة طائفة مستقلّة وثانيهما أن هذه السنة هي السنة التي توجّه فيها القسّ كورنيلوس فانديك إلى عبية لتأسيس مدرستها كما رأينا في الصفحات السابقة. وهذه المدرسة سوف يحوّلها القسّ دانيال بليس إلى كليّة إنجيليّة رأسها من سنة 1866 إلى 1902 و خلفه في رئاستها عندما تقاعد ابنه هوارد بليس و في هذه المدرسة درس أو درّس أعلام البروتستانت الشوام الذين سيدعون أوّلا

---

[7] اليازجي . — الشيخ ابراهيم الحوراني ، صص 38-39

[8] عزيز العظمة وفواز طرابلسي . — صعلوك النهضة، مجلة الناقد، لندن، 1994، عدد 79

[9] اليزابيت بيكار. — لبنان، دولة الشقاق، ص 30

[10] بيكار . — لبنان، دولة الشقاق، ص 30

إلى دعم التنظيمات وبعد ذلك، وعند فساد العلاقة بين السلطنة وبريطانيا زمن عبد الحميد، إلى وحدة قيسيّة يمانية شاميّة لا دينيّة تحقّق قدرا معقولا من شروط التعايش بين الشوام وهم أساسا إمّا قيسيون (مثل الشهابيين الذين يعتدّ بهم الموارنة) وإمّا يمانيون (مثل الدروز والنصيريين...)وثالثها أن سنة 1847 شهدت تأسيس« جمعيّة أدبيّة قليلة الأعضاء في بيروت في ظلّ رعاية أمريكية ».

وقد نضيف من دون أن نلحق ضررا بسياق الحديث أن سنة 1847 هي كذلك السنة التي ولد فيها إبراهيم اليازجي (1847 – 1906) الذي ستنسب إليه بداية ثمانينات القرن التاسع عشر قصائد ذات طابع قوميّ قيسيّ يمانيّ.

لم شجّعت التنظيمات البروتستانت في الشام فسّهلت بتشجيعها ذاك بقاء هذه الطائفة القليلة العدد والتي لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تستظلّ بشكل كاف بالأمريكان الذين كان وجودهم في الشام وجودا محتشما ولا بالأنكليز الذين كانوا، واقعيّة منهم، يفضّلون التعويل على الدروز للحدّ من طموح فرنسا للهيمنة على الشام بواسطة الموارنة؟

إن التنظيمات قد اعترفت بالطائفة الجديدة سنة 1847 لأن هذا الاعتراف كان يخدم مصالح السلطنة التي تحتاج إلى تخفيف حدّة الصراع بين المسيحيين والمسلمين بصفة عامة وبين المارونيين والدروز بصفة خاصة لأن ذلك الصراع هو أحد شروط التدخّل الأجنبيّ في سياسة السلطنة الداخليّة ولا يمكن أن يقوم بهذا الدور "التوفيقيّ" غير جماعات خرجوا عن طوائفهم الأصليّة المتصارعة واتّخذوا من قولة الشدياق " البروتستانتي"« تغيير الديانات لا يسلب الإنسان محامده »معتقدا ووسيلة لتجاوز منطق الديانات المخصوصة.

إن بطرس البستاني (1819 – 1883) ، صديق كورنيلوس فانديك الحميم، الذي اجتهد أثناء الحرب الأهليّة وبعدها لتخفيف حدّة الصراع الدينيّ بين الشوام بمقاومة التيّار الدينيّ الإسلاميّ والحزب المسيحيّ الذي كان يدعمه رجال مثل لا فيجري لم يعد بعمله هذا أن عبّر عن تفكير الإنجيلي فارس الشدياق إذ اختار مثله التعالي عن الديانات المخصوصة، تماشيا مع سياسة التنظيمات وسياسة الإنجيليين الأمريكان الذين كانوا هم أيضا يتألّمون للحرب الأهليّة الأمريكية القائمة آنذاك. وقد كتب لوتسكي ما يمكن ، مع التحفّظ إزاء عبارة « أنشأ في بيروت أوّل مدرسة عربيّة وطنيّة »، أن نأخذ به في هذه الدراسة : «كان أكبر إيديولوجيي البورجوازيّة السوريّة في العقد السابع من القرن التاسع

عشر، بطرس البستاني، وكان مسيحيّا، وقد تخرّج من المدرسة الدينيّة المارونيّة وكان يجيد لغات عديدة وتعرّف في عام 1840 على المبشّرين الأمريكيين فاعتنق العقيدة البرسبيتيريّة. وفي دعوته إلى حبّ الوطن ووحدة سوريا ندّد بالتعصّب وعدم التسامح الدينيّ والنزاعات والخصومات الدينيّة والخرافات والانفصاليّة الإقطاعيّة وفساد السلطات التركيّة واستعباد المرأة. وكان مثقّفا ومعلّما وكاتبا اجتماعيّا لا يكلّ إذ أنشأ في بيروت أوّل مدرسة عربيّة وطنيّة (1863) ونشر باللغة العربيّة مجلّتين أسبوعيتين : "نفير سوريا"(1860) و "الجنّة" ومجلّة "الجنان" (1870) فوضعت هذه المجلات لأوّل مرّة في متناول القراء السوريين القضايا السياسيّة والثقافيّة والأدبيّة وعمل كثيرا من أجل إبداع لغة عربيّة فصحى جديدة ومن أجل نشر المعارف الأوربيّة بين العرب المثقفين فصنّف معجما ضخما باللغة العربيّة وسبعة أجزاء من الموسوعة العربيّة (دائرة المعارف) وكانت هذه مخلّفاته الأدبيّة. وواصل سليمان البستاني، ابن خاله، نشر الموسوعة العربيّة، بعد وفاة بطرس البستاني وترجم الإلياذة إلىالعربيّة »[11].

لماذا طلبنا من القارئ أن يلزم الحذر إزاء عبارات مثل عبارة لوتسكي « أنشأ في بيروت أوّل مدرسة عربيّة وطنيّة"؟ طلبنا ذلك لأنّ أغلب الدراسات التي وقعت بين يدينا فيما يتّصل بهذه المسألة تخلط بين « العمل كثيرا من أجل إبداع لغة عربيّة جديدة » و « العمل كثيرا من أجل إبداع أمّة عربيّة جديدة » إن صحّ التعبير الأخير. ولم يكن البروتستانت إذاك يخلطون بين المفهومين خلط الألماني فخته Fichte مثلا بين مفهوم اللغة ومفهوم الأمّة لأن البروتستانت كانوا كوسموبوليتيين أكثر ممّا كانوا قوميّين، كانوا دعاة تسامح ولم يكونوا قوميّين ينبذون فكرة التسامح. فسليمان البستاني الذي « واصل (...) نشر الموسوعة العربيّة » كان إيمانا منه بوحدة " الوطن العثمانيّ" يرى وجوب تعميم اللغة التركيّة العثمانيّة لما في ذلك من تدعيم لوحدة «الأمّة العثمانيّة » و « الوطن العثمانيّ ».

يتّضح إذن ممّا سبق أن كل هؤلاء المفكّرين قد اتّخذوا، مقاومة منهم للتيارات النابذة، من الشعار « الدين لله والوطن للجميع » مبدأ لهم في نشاطهم الفكريّ وسلوكهم السياسيّ وهو شعار يعني أن الدين مهما كان إنّما هو قضية فرديّة أمّا الوطن العثمانيّ فهو قضيّة جميع العثمانيّين سواء كانوا أتراكا أو عربا أو أكرادا أو سلافيين أو أرمنا أو يهودا ولذلك عندما اندلعت حرب الستين وأنشئت متصرفيّة لبنان واشتدّت مقاومة يوسف كرم

[11] لوشكي. ـــ تاريخ الأقطار العربية الحديث، صص 112-113

للسلطنة اجتهد فؤاد باشا في التشجيع على قيام جمعيات شاميّة لادينيّة ولكنّها ليست معادية للأديان تقف موقفا وسطا بين «الحزب الإسلاميّ» و« الحزب المسيحي »[12] ورحّب كثير من الشوام بهذه الفكرة فظهر نتيجة هذا السعي بعض الجمعيات الشاميّة الشدياقيّة الاتجاه نذكر منها « زهرة الآداب » و « الجمعيّة العلميّة السوريّة ».

كتب سليمان البستاني الذي «واصل نشر الموسوعة العربيّة » والذي كان مناصرا للتنظيمات عن « زهرة الآداب » الذي سيرأسها فترة من الزمن العثمانيّ الماسوني أديب أسحق :

« ألفنا جمعيّة زهرة الآداب في بيروت وتآلفنا عصابة لم يكن فيها أثر لفارق بين مسلم ومسيحيّ. وسننّا قانونا فجعلنا أوّل مواده منع التعرّض للبحث في الدين والسياسة، وفرضنا على جميع الإخوان[13] إلقاء الخطب والمباحث المفيدة، وجعلنا مكتبة على قدر ما تيسّر لنا فودّع الإخوان القهوات وما لحق بها من محلات اللهو في الفراغ ثمّ ما لبث أن عيّن أسعد مخلص واليا لسوريا بعد تولّي الصدارة العظمى وكان ساعدنا قد اشتدّ و روابط الإخاء قد أحكمت فذهب منّا إليه وفد يحمل قانون الجمعيّة فتلقّاه بالبشر فخاطبناه بحريّة لم يكن يجرأ أحد على مثلها بعد تلك الأيام إلا حين تولّى سوريا مدحت باشا (يقصد سنة 1879) » [14].

وتلخّص نظرة أديب إسحق الذي رأس الجمعيّة، في نظرنا، الأسس التي انبنت عليها فقد عرّف الجنس تعريفا لا يعتمد الإتنيّة ولكن الإرادة فحسب:

« الأمّة الجيل من كل حيّ ومن الرجل قومه. وفي عرف أهل السياسة الجماعة المتجنّسة جنسا واحدا، الخاضعة لقانون واحد. وليس المراد بوحدة الجنس التوفيق بين الأنساب لتعذّر ذلك في كثير منها وإنما المراد بوحدة الجنس اتفاق الجماعة على الاعتزاء إلى جنس واحد يتوالدون فيه ويتسمّون به كالجنس الأمريكانيّ لسكان الولايات المتّحدة الأمريكيّة سواء كانوا أنكليزا أو فرنسيين أو إسبانيّين أو أمريكانيّين أصلا والعثمانيّ لسكّان

[12] ولقد كان رمزه الأكبر البطريرك الماروني بولس مسعد (1854-1889) ابن خال فارس الشدياق

[13] مصطلح ماسوني (أخ : أأ ../ .Frère = FF.)

[14] سلمان البستاني . ـــ عبرة وذكرى، ص 122

البلاد العثمانيّة في أوربا وآسيا سواء كانوا تركا أو عربا أو تترا أصلا والأوستريّ لسكان سلطنة أستريا سواء كانوا ألمانا أو صقالبة أو إيطاليين أصلا وهلم جرّا »[15].

ودحض المواقف القوميّة التي إن هي تجاوزت مفهوم الجنس والدم فقد استقرّت على اعتبار اللغة معيارا للانتماء القوميّ :

« وقد زعم بعض الناس أن من لوازم وحدة الأمّة وحدة لغتها وهو وهم لأنّه إمّا أن يراد بذلك الاستدلال باللغة على الجنس أولا. فإن كان الأوّل فهو فاسد لأنه قد يولد الإنسان بين قوم وينبت فيهم فيتكلّم بلغتهم وهو بعيد عنهم نسبا ولأنّ ما ذكرنا من تخالط الأقوام واغتراب الفاتحين قد أحدث في لغات كثيرة من جماعات الناس فسادا بحيث صارت مزيجا يعجز أبرع الكيمائيين عن تحليله كما في لغة أهل مالطة مثلا فامتنع بذلك الاستدلال باللغة على الجنس. وإن كان الثاني فهو من قبيل إيجاب ما ليس بواجب. ولو اقتصر أهل هذا الرأي على استحسان وحدة اللغة في الأمّة لأحسنوا »[16].

أمّا عامل الدين فهو يرى فيه أخطر العوامل المهدّدة للوحدة فحذّر من جعل« الحبّ الوطنيّ مدرجة للتعصّب المذهبيّ فإنه يشوّه وجه الحق ويضعف حجّة أهله بل هو علّة التأخر وداعية البلاء وسبب العناء والشقاء ما تأخّر الشرق إلا به ولا تقدّم الغرب إلا بزواله فاجعلوه دكّا وأقيموا على رمّته بنية المساواة والحرّية ثم احرصوا على الشورى حرص البخيل على درهمه والجبان على دمه »[17].

يدلّ ما أوردنا لرئيس جمعية "زهرة الآداب" الشاميّة أنّه إذا كان لابدّ من الحديث عن "حبّ الوطن" فالمقصود بذلك هو "الوطن العثمانيّ" .

أمّا الجمعيّة الأشهر التي شجّع فؤاد على تأسيسها فهي "الجمعيّة العلميّة السوريّة" (1868) التي إن لم يكن بطرس البستانيّ وناصيف اليازجيّ لتقدّمهما في السن من أعضائها النشيطين فلقد كانا إلى حدّ كبير من الداعين إلى تأسيسها :

« وجمع البستاني واليازجي حولهما طلائع المثقفين السوريين لذلك العهد. في 1857 شكّل أتباعهما في بيروت "الجمعية العلميّة العربيّة"[18] التي وحّدت أوّل مرّة في تاريخ سوريا

15 أديب إسحق . ـــ الكتابات السياسية والاجتماعية . ـــ بيروت، 1978. ـــ ص 74

16 أديب اسحق . ـــ المصدر السابق، ص 74

17 أديب اسحق . ـــ المصدر السابق، ص 81

18 نرى نحن أنه يقصد سنة 1868 كما انه يقصد "الجمعية العلميّة السورية"

المثقّفين العرب بغضّ النظر عن معتقداتهم الدينيّة. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّه لم يسمح للمبشّرين الأجانب بالانتساب إلى هذه الجمعية. ومع ذلك اقتصر البستاني واليازجيّ على النشاط التثقيفيّ واعتبرا التثقيف الوسيلة الوحيدة لمكافحة النظام الإقطاعيّ »[19]

يلاحظ المرء أن لوتسكي الذي نسب قبل قليل إلى بطرس البستاني أنّه « أنشأ في بيروت أوّل مدرسة عربيّة وطنيّة » سنة 1863 هو نفسه الذي نسب في الشاهد السابق إلى بطرس البستانيّ وأتباعه بعد خمس سنوات من ذلك تأسيس جمعيّة لا سياسيّة « تعتبر التثقيف الوسيلة الوحيدة لمكافحة النظام الإقطاعيّ » وتشترط على منخرطيها ألاّ يكونوا من المبشّرين الأجانب : فكيف يمكن التوفيق أوّلا بين الطابع السياسيّ "لأول مدرسة عربيّة وطنيّة" أنشئت في بيروت والطابع اللاسياسيّ لخليفتها "الجمعيّة العلميّة العربيّة " ؟ وكيف يمكن اعتبار مقاومة النظام الإقطاعيّ، مثلا، نشاطا غير سياسيّ ؟ ثمّ، أخيرا، كيف يمكن أن يفسّر المرء عدم سماح الجمعيّة للمبشّرين الأجانب بالانخراط فيها؟

تصعب، في نظرنا، الإجابة عن كل هذه الأسئلة إذا لم نفهم أن القصد من لفظ "الوطن" هو "الوطن العثمانيّ" وهو قصد يتلاءم وفلسفة التنظيمات المعادية للتيّارات النابذة عداوتها "للنظام الإقطاعيّ" الذي حاربته "الجمعيّة العلميّة السوريّة" والداعية إلى تجاوز الصراع الدينيّ وإلى أن تكفّ القوى العظمى عن التذرّع بحماية مختلف الطوائف في الشام لقضم مواقع جديدة في السلطنة وبذلك فقط يمكن للمرء أن يفهم لم اشترطت الجمعيّة العلميّة السوريّة أن لا يكون بين أعضائها مبّشرون أجانب.

ومن ناحية أخرى فمن الصعب، في نظرنا، على جمعيّة غلب على أعضائها الانتماء الماسونيّ أن تلقى ترحيبا عند ممثّلي الديانات والطوائف التقليديّة إذ سيقاوم الجزويت مثلا البروتستانت والماسونيين على حدّ سواء تماما كما فعلوا قبل قرن في فرنسا عندما« ثار جماعة الكهنة في فرنسا على جميع الجمعيات السريّة ولا سيما الماسون والبروتستانت ونشروا جريدة دعوها (إكلير) موضوعها أشبه بموضوع بشير الجزويت في هذه الأيام »[20]

ولقد ضمن هذا الشرط إقبال عدد كبير من أنصار التنظيمات الخارجين عن الديانات والطوائف المخصوصة التقليديّة على الانخراط في هذه الجمعيّة أمثال :

- محمد الأمين أرسلان (مسلم درزي نشأة)

---

[19] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية . ـــ ص 168

[20] جورجي زيدان . ـــ تاريخ الماسونية العام منذ نشأتها إلى اليوم . ـــ القاهرة، 1889، ص 181

- حسين بيهم (مسلم سنّي نشأة)
- خليل غانم (مسيحي ماروني نشأة)
- جرجس تويني (مسيحي أورثوذوكسي نشأة)
- سليمان البستاني وحبيب اليازجي وأخيه إبراهيم اليازجي (مسيحيون بروتستانت)

وعرفت امتدادا واسعا بحيث« انضمّ إليها حوالي 180 عضوا من انتماءات طائفيّة مختلفة لكن ضمن غلبة مسيحيّة عددا وثقافة »[21].

أغلب الدراسات المتعلّقة بهذه المسألة وبهذه الفترة تلحّ على ضخامة عدد المنخرطين في هذه الجمعيّة وتكاد لا تتساءل عن سبب انضمام بعض رجال الدولة مثل مهندس التنظيمات فؤاد باشا وبعض المطالبين بالتمكين أكثر للتنظيمات مثل الأمير مصطفى فاضل مؤسّس جمعيّة العثمانيّين الجدد إليها. ويكفي في نظرنا، انضمام مهندس التنظيمات فؤاد باشا إلى هذه الجمعيّة حتى يتبيّن المرء اتجاهها المعادي للقوى القوميّة والدينيّة النابذة.

فما هو إذن سبب هذا الطمس المتعمّد، في نظرنا، لدور فؤاد باشا ؟ إنّه سبب إيديولوجيّ بحت غرضه التمكين لفكرة الدعوة إلى "القوميّة العربيّة" منذ هذه الفترة المبكّرة ولذلك تكثر هذه ا لدراسات التي أشرنا إليها من محاولات الربط بين هذه الجمعيّة و "جمعيّة بيروت السريّة "التي ستظهر بعد تولّي عبد الحميد السلطة والتي يرى فيها البعض "بذور القوميّة العربيّة" المناوئة "للأتراك". ولقد وقع لوتسكي نفسه، على انتمائه السوفييتي، فيما يشبه الحيرة فيما يتعلّق بهذا الربط فعبّر عنه بجملة تكاد تستعصي على فهمنا :

« اعتبر (البستاني واليازجي) التثقيف الوسيلة الوحيدة لمكافحة النظام الإقطاعيّ. أمّا المشاكل السياسيّة فكانت من نصيب جيل جديد. ففي الاجتماعات السريّة التي كان يعقدها أعضاء "الجمعيّة العلميّة العربيّة" بعد أن استأنفت عام 1868 نشاطها الذي كان توقّف بسبب أحداث 1860 تحوّل النقاش حول البعث الثقافي إلى دعوة حارة للكفاح من

[21] وجيه كوثراني . ـــ الاتجاهات الاجتماعيةوالسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1860 – 1920). بيروت ط2، 1978. ـــ صص 147-148

أجل الاستقلال. وفي أحد هذه الاجتماعات تلا إبراهيم اليازجي، ابن ناصيف اليازجي، أشعارا وطنيّة انتشرت بصورة واسعة في سوريا ولبنان »[22]

من الواضح أن لوتسكي استند في ربطه بين الجمعيتين إلى انخراط إبراهيم اليازجي فيهما معا (وكان عمره عند الانخراط الأول إحدى وعشرين سنة) من دون أي اعتبار لتطوّر تفكير هذا اللغويّ الشاميّ من العثمانيّة قبل تولّي عبد الحميد الثاني السلطة إلى معاداة "الأتراك" بعد أن نهج عبد الحميد سياسة إسلاميّة تعتبر مدمّرة في ظروف الشام المتعدّد الديانات وبعد أن فسدت العلاقة بين بريطانيا والسلطنة فسادا نهائيّا. خلاصة ما تقدّم إذن هي أن هذه الجمعيّة إنّما هي جمعيّة عثمانيّة بحتة لا يصحّ الربط بينها وبين "جمعيّة بيروت السريّة" وذلك رغم انخراط بعض الأسماء في الجمعيتين لما يقود إليه هذا الربط من طمس لتطوّر الأفكار.

وإذا صحّ ما نذهب إليه فالسؤال التالي يصبح على قدر كبير من الوجاهة : ما الذي وحّد فكريّا بين رجال من أمثال الدرزي محمد الأمين أرسلان والمسلم السنّي حسين بيهم والمسيحي الماروني خليل غانم والمسيحي البروتستانتي سليم البستاني .وليسوا كلّهم من خرّيجي الجامعة الأمريكيّة حديثة الولادة أي ما الذي وحّد بين خليل غانم الذي سيكون نهاية الثمانينات من مؤسّسي "تركيا الفتاة" وإبراهيم اليازجي الذي سينتسب إلى "جمعيّة بيروت السرية" التي سيؤسس بعض أعضائها جريدة "المقطّم" التي لاتكاد تختلف في امتداح الاستعمار الأنكليزي للمنطقة عن "التايمس" وسليم تقلا صاحب الأهرام الذي كان هو وأخوه بشارة تقلا « محميين بقوّة فرنسا فلم يريا من المروءة أن يخالفاها في سياستها الاستعماريّة. ولو لا ما سبق منهما من الإفراط في التعصّب لها لكان عذرهما أوسع. على أنّهما سعيا لخير مصر من حيث ظنّا أنّه صواب ولم ينصفا الأنكليز بل أصرّا على حربهم ولم يذكرا للقوم يدا وإن جلّت ولم يسترا لهم هفوة وإن صغرت »؟[23]

---

[22] لوتسكي . ـــ تاريخ الأقطار العربية . ـــ ص 168

[23] ولي الدين يكن . ـــ المعلوم والمجهول، 1، 12. ونحن نشير هنا إلى أن الشوام كانوا بعد هجرتهم من الشام كثيرا ما ينشطون في المؤسسات والجرائد والمجلات التابعة أو القريبة من طوائفهم المختلفة مثال ذلك أن الرومي الكاثوليكي خليل مطران (1872– 1949) الكثير الفخر بغسانيته أي بأصوله اليمانية القحطانية نشط طيلة (1892– 1900) بعد هجرته إلى مصر في "الأهرام".

إنّنا نعتقد أن ما وحّد بينهم سنة 1868، وفي زمن غياب الأحزاب السياسيّة، هو القول بالماسونيّة المحافظة[24] التي انتشرت إذاك في السلطنة وفي الشام انتشارا نقتصر على إبراز ما يتّصل به في المنطقة الشاميّة:

« دخلت الماسونيّة الرمزيّة إلى دمشق بمساعي الطيّب الذكر المغفور له عبد القادر الجزائري وأوّل محفل تأسّس فيها هو محفل سوريا بشرق دمشق تحت شرق إيطاليا الأعظم (...) وقد ترأس عليه كثيرون من أعيان البلاد وأمرائها وقد لاقى اضطهادا قليلا إلا أنّه تغلّب على كل الصعوبات فثبت بمساعي الإخوة وتنشيطهم »[25].

---

[24] الماسونيّة المحافظة: أجاب الوالي دولافان Delavan، على عهد لويس فيليب، عن سؤال حول تسامحه إزاء الماسونية "إن المحافل الماسونية هي منفس للبخار الثوريّ المضغوط تحول دون هذا الانفجار الممكن الوقوع إن وقع إغلاقها غلقا تامّا" Pierre Chevallier.- Histoire de la Franc-maçonnerie. Paris, 1975, T.II, p. 220 والماسونية ماسونيات، انقلوساكسونية (وفرنسية) محافظة وماسونية فرنسية أكثر تفاعلا مع الحركات الاجتماعية (Le Grand Orient de France) وقد حدثت القطيعة بين هذين الطقسين (Rites) سنة 1877 عندما أعلن الشرق الأعظم لفرنسا عن تخليه عن الإشارة في احتفالاته ومكاتباته إلى: مهندس الكون الأكبر « Le Grand Architecte de l'univers ». أن تكون عقيدة من العقائد ضرورية بالنسبة إلى نظام سياسي، من الذي يعترض على ذلك؟ لقد كان يمكن للطهريين والماسونيين الأمريكيين أن يقولوا (لنا ثقة في الله In God we trust ولذلك يمكن أن توصف الماسونية الانقلوساكسونية بالتوراتية: إنها ماسونية الكتاب المقدس. أما في البلاد اللاتينية فكان لابدّ للأخوان الذين كانت السلطة العقائدية في روما تعاديهم إذاك عداء حازما وللدودا، أن يغيروا هذه الروح الدينية الفردية الغامضة الروسويةالتي اكتفوا بها حتى الآن بروح أخرى، هي هذاالايمان اللائكي بالعقل، والعلم، أي بكلمة واحدة، الوضعية، (شوفاليي. — تاريخ الماسونية، ج II، ص 543) وقد نتج عن ذلك قطع العلاقات بين الشرق الأعظم لفرنسا (G.O.F) والماسونيتين الانكليزيةوالأمريكية وقد كرّست شروط المحفل الأكبر المتحد لانكلترا للاعتراف بالمحافل الأجنبية سنة 1929 القطيعةالنهائية بين المحافل الروحية والمحافل (Loge) التي تقول بالحريةالمطلقة في الاعتقاد: (شوفاليي، تاريخ الماسونية، ص 546) والسمة الغالبة علىماسونيي الشرق الأعظم لفرنسا هي انتماؤهم إلى الطبقة المهنيةالوسطى (مهندسين، صيادلة أطباء، موظفين كبار) وما دونها (معلمين، عسكريين) مما يقربهم من جماعة "الاتحاد والترقي". ويستحق سبب انتقال جمال الدين الأفغاني من الطقس الاسكتلندي إلى الشرق الأعظم لفرنسا (وهناك علاقة بين تسمية "العروة الوثقى" و "La Chaine d'Union") دراسه خاصة. أما الماسوني جورجي زيدان فسيندّد بقرار الشرق الأعظم لفرنسا وقد هاجم اليسوعيون، نزولا عند رسائل بيوس التاسع، الماسونيين الشوام من الطقسين.

[25] جورجي زيدان — تاريخ الماسونيةالعام منذ نشأتها الى اليوم. — القاهرة، 1889، ص 200

ونكاد نستغني عن القول إن الماسونيّة المحافظة إذا كانت قد انتشرت هذا الانتشار في دمشق[26] وهي المدينة التقليديّة الداخليّة فإنّ ذلك يعدّ دليلا على مدى انتشارها في مناطق عديدة أخرى. وفعلا فقد تأسّست محافل عديدة في حمص وحلب وعينتاب (...) وأنطاكية(...) جميعها أو معظمها تابع للشرق الأعظم الإيطالياني. وكثير منها متعطّل عن الأشغال لأسباب مختلفة أخصّها الاضطهاد[27] أمّا في متصرفيّة القدس فـ« أوّل محفل ماسونيّ رمزيّ في فلسطين تأسّس في القدس الشريف في مايو (أيار) سنة 1873 تحت شرق كنادا ولغته أنكليزية واسمه محفل سليمان الملوكي الأساسي نمرة 293 ولا يزال عاملا إلى الآن وهو المحفل الأول والوحيد في فلسطين وقد كان أوشك على السقوط في السنين الأخيرة لولا همّة رئيسه الحالي الأخ المحترم[28] وليم أسعد خيّاط[29] فإنّه قد أخذ على عهدته رئاسة هذا المحفل للأربع سنوات الأخيرة »[30]

هذا الانتشار الواسع للماسونيّة هو الذي يفسّر شدّة مقاومة الحزب المسيحيّ لها[31] في الجبل وفي بيروت فـ« أشدّ مقاومي الماسونيّة في سوريا جماعة الجزويت وقد أنشأوا لهذا الغرض وغيره جريدة دينيّة في بيروت دعوها جريدة البشير[32] وموضوعها مقاومة كل المذاهب والأديان إلاّ المذهب الكاثوليكي والإيقاع بكلّ الجماعات إلاّ جماعة الجزويت »[33].

على الدارس،وهو يتناول الماسونيّة الشاميّة بالدرس، أن لا يخلط بين نظرة من نتناولهم من الماسونيين الشوام بالدراسة ونظرة معاصرينا إليهم إذ كانت الماسونية ملاذا لكل دعاة تجاوز منطق الديانات والطوائف المخصوصة يحظى أعضاؤها بالتقدير« ولا يصح في هذا الصدد السكوت عما قام به محفل العشيرة الماسونية في سبيل تحقيق الإخاء الوطني

---

[26] يعد طاهر الجزائري (شرق إيطاليا الأعظم) ، أستاذ محمد كرد علي وقدوته من أشهر هؤلاء الماسونيين

[27] من المعروف أن عبد الرحمن الكواكبي كان في فترة ما من حياته ماسونيا. ومن المعروف كذلك أن "الاضطهاد" كان من المواضيع المفضلة عند الماسونيين بصفة عامة

[28] الأخ المحترم، مصطلح ماسوني (Vénérable)

[29] وليم أسعد خياط، من الواضح أننا ازاء أرثوذوكسي تحول إلىالبروتستانتية (وليم)

[30] زيدان. ـــ تاريخ الماسونية العام، ص 201

[31] وهو موقف يختلف عن موقف المسلمين الذين انخرط كثير منهم في الماسونية أمثال عبد القادر الجزائري وطاهر الجزائري وجمال الدين الافغاني بل محمد عبده

[32] البشير أسسها الجزويت سنة 1870

[33] زيدان . ـــ تاريخ الماسونية العام، ص 197

الإنسانيّ ولا غرابة في ذلك بعد أن حوى هذا المحفل منذ تأسيسه حتّى يومنا هذا النخبة القيّمة من العلماء الفضلاء والشعراء والوجهاء الأسخياء في كل عمل خيريّ »[34]

فجرجي زيدان مثلا أرّخ للماسونيّة لأنّه كان يعتبر "مبادئها من أشرف المبادئ وغايتها من أشرف الغايات" :

« باسم الله[35] فاتحة كل عمل. أمّا بعد فقد أصبحت الماسونيّة لحداثة عهدها في هذه الديار موضوعا لأبحاث القوم على اختلاف المذاهب والنزعات. فمن نصير مدافع عن صحّة مباديها مبالغ في وجوب كتمان أحوالها وعدّو مشدّد النكير ومختلق الأراجيف عليها يقول في ذلك أقوالا ما أنزل الله بها من سلطان. وعندي أن السبب في ذلك إنما هو شدّة محافظة أعضائها على التستّر في أعمالهم (...) على أنّنا لو نظرنا إلى الحقيقة لما رأينا في المكاشفة ما يشينها إذ ليس بين أعمالها ما يكسبها إلا فخرا ولا بين مبادئها إلا ما يرفع منزلتها ويفحم من أراد بها شرّا لأن مبادئها من أشرف المبادئ وغايتها من أشرف الغايات »[36]

إن أهمّ مبدإ قامت عليه الماسونيّة هو في الأصل مبدأ رشديّ شدياقيّ عبّر عنه الأوّل بقوله :

"المذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفّر بعضها ولا يكفّر"

وعبّر عنه الثاني بقوله إن "تغيير الأديان لا يسلب الإنسان محامده"

ويستند هذا المبدأ في حقيقة الأمر إلى نظرة كاملة إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثمّة، وقياسا، إلى علاقة الدولة بالمجتمع فالإيمان بـ "مهندس الكون الأعظم" يجرّد الإله من كل هذه الصفات التي تذكّر من قريب أو بعيد، بالإنسان ومن ثمّ لا يعود بإمكان دولة من الدول أن تدعّي في حكمها المجتمع الاستناد إلى ديانات ليس يمكنها أن تصدر مباشرة عن الله البعيد عن الإنسان بعدا لا يسمح بقيام أيّ علاقة بينهما فإذا الكتب المقدّسة مجرّد كتب "حكمة" لا يصحّ اعتمادها للقول بحساب وعقاب سواء في هذه الحياة أو بعد الموت. والماسونيّة، بصفة عامّة، تقول بالخلود ولكنها لا تقول بما عدا ذلك ولسوف يبلغ التسامح بالشرق الأعظم لفرنسا منذ 1876 حدّ اعتماد الصيغة التالية :

---

[34] يوسف الحكيم . ـــ سوريا في العهد العثماني، ص 230

[35] الله عند الماسونيين هو مهندس الكون الأكبر

[36] زيدان . ـــ تاريخ الماسونية العام، ص أ

« نحن نستقبل بحفاوة كل معتقد (...) فنحن لانتصوّر مهندس الكون الأعظم على أيّ هيئة كانت بل نترك لكل واحد حريته في أن يرى فيه ما يرى. أما فيما يخصّنا، فإننا ننحني أمام اللا متناهي وأمام ما ليس بالإمكان إدراكه »[37]. بهذا الفهم يكون هذا المبدأ هو المبدأ الذي عبّر عنه الأخ الماسونيّ دي ايتان Des Etangs في "الشرق " منذ 1815 : « في الماسونيّة مزج بين مكة وجنيف وروما وأورشليم القدس. في الماسونيّة لايوجد يهود ولا محمّديون ولابابويون ولابروتستانت. في الماسونيّة لا يوجد غير بشر ولا يوجد غير إخوة ماسونيّين أقسموا أمام الله، أبيهم المشترك، أن يبقوا إخوانا »[38]

وعبّرت عنه قولة محمود الثاني المأثورة والشعار الشاميّ "الدين لله والوطن للجميع". إنّ كلّ الشواهد السابقة إنما تتلخص في رفض النظرة التقليديّة إلى علاقة الله بالطبيعة وإلى العلاقة بين الدولة والمجتمع كما بيّنا ذلك في الفصل الثاني من القسم الأوّل من هذا الكتاب وفي القول بضرورة تنزيل الطبيعيّ والإنسانيّ منزلة جديدة. وبهذا المعنى لا يمكن للمرء أن يعثر مثلا على أي أثر للماسونيّة عند الإسلاميّ شكيب أرسلان أو في مجمل تفكير العروبيّ الإسلاميّ محمد رشيد رضا.

هذه النظرة إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثمّ، وقياسا، إلى علاقة الدولة بالمجتمع تلائم إذن إلى حدّ كبير روح التنظيمات. ولهذا كان الأمير مصطفى فاضل مؤسّس جمعيّةالعثمانيّين الجدد ما سونيّا تماما كما كان مدحت باشا «أبو الدستور» ماسونيّا، ولهذا، كذلك كان مؤسّسو "الجمعيّة العلميّة السوريّة" ما سونيين إمّا روحا أو انتماء صريحا.

هذه الروح الماسونيّة هي التي سيقاومها عبد الحميد الثاني لتعارضها مع سياسته الإسلاميّة المتمثّلة في نصرة دين مخصوص على بقيّة الديانات في سلطنة تعدّدت فيها الأديان والطوائف وقد كتب جورجي زيدان في هذه المسألة :

« أمّا شأن الماسونيّة عموما في تركيا فشأنها في سائر البلاد. هذا من قبل العامة واعتقاداتهم. أمّا من قبل الدولة فلم تصادف مقاومة رسميّة مطلقة وإن تكن من الجهة الثانيّة

---

[37] شورفالي . ـــ تاريخ الماسونية، ج 2 ، ص 548

[38] شورفالي. ـــ تاريخ الماسونية، ج 2، ص 149

لم تصادف تنشيطا كبيرا. على أنّ مولانا أمير المؤمنين قد كان في ريبة من أمرها لكنّه علم مؤخّرا صحّة مبادئها وإخلاصها لجلالته ولسائر الأمّة والوطن وقد تشرّفت برضائه عنها »[39]

عندما نراجع الفصل الثالث من القسم الأوّل المتعلّق بسياسة عبد الحميد الإسلاميّة يتّضح لنا أن "ريبة" عبد الحميد كانت دائمة وأنّ رضاءه عنها لم يكن، إن حصل فعلا، إلاّ عارضا إذ ما الذي يجمع بين القول بالإسلاميّة وبين نظرة لا تقول بالديانات المخصوصة وتتوق إلى تعويضها بـ " دين جديد" ؟ وممّا يثبت، فعلا لا قولا، ما نذهب إليه هو أن عبد الحميد عمد منذ بدايات حكمه إلى حلّ البرلمان وانتهاج سياسة إسلاميّة انجرّ عنها تشتّت أعضاء "الجمعيّة العلميّة السوريّة" فهاجر الأمير محمد الأمين أرسلان وخليل غانم، وكانا عضوين في البرلمان، إلى أوربا وواصلا نشاطهما السياسيّ المعادي لسياسة عبد الحميد الإسلاميّة.

وهاجر سليم تقلا إلى مصر وأسّس الأهرام الموالية لفرنسا ولاء كاملا. أمّا إبراهيم اليازجي فسينضم إلى جيل جديد من خرّيجيّ الجامعة الإنجيليّة أمثال فارس نمر ويعقوب صرّوف وشاهين مكاريوس (1852 – 1910) يئس يأسا تاما من العثمانيّة المتراجعة وفضّل أن يتوجّه وجهة انجلوساكسونيّة صرفة ترى وجوب تشجيع وحدة قيسيّة يمانيّة في بلاد الشام تحقّق غايتين متلازمتين :

مقاومة التأثير الفرنسيّ في الشام عن طريق الموارنة والروم الكاثوليك أوّلا والتأكيد، ثانيا، على ما يفصل "العرب" عن "الترك" تمهيدا للقضاء على السلطنة نهائيا بما أن هذين العنصرين يمثلان العمود الفقرّي للكيان السياسيّ العثمانيّ.

هذا هو ، في نظرنا، التفسير الأسلم لنشأة "جمعيّة بيروت السريّة" بداية من ثمانينات القرن التاسع عشر وهو تفسير لا يقول، كما يلاحظ القارئ، بوجاهة الربط بين نشأة هذه الجمعيّة وما سبقها من الجمعيات التي تأسّست في بلاد الشام. فهل نكون، بهذا التفسير، أوّل من ذهب هذا المذهب في التفسير. لقد سبقنا إلى ذلك بعض المفكّرين الشوام وإن بانتهاج سبل مختلفة، مثل أنيس صائغ الذي اجتهد في بيان تهافت ما تذهب إليه كثير من الدراسات من التأريخ لـ" قصة القوميّة العربيّة" منذ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر فكتب :

[39] جورجي زيدان. ـــ تاريخ الماسونية العام، ص 261

« درج بعض مؤرّخي الفكرة القوميّة في البلاد العربيّة على أن يعودوا إلى الحركات الإصلاحيّة نسبيًا التي ظهرت في بعض بقاع الوطن في القرن الماضي ويشيروا إليها كنواة للتفكير القوميّ والسياسيّ ولكن هذه النشاطات (كفتوحات وإجراءات محمد علي ودعوتي الوهابيين والسنوسيين وكتابات محمد عبده) لم تكن في الواقع إجراءات قوميّة ولا أساسا لحركات قوميّة وإن كانت قد مهّدت للفكر القوميّ تمهيدا غير مباشر، ولا يصحّ بالتالي، أن نعتبرها من ضمن المجرى التاريخيّ للفكر القومي الصرف، فإنّها لم تخرج عن الصعيد الدينيّ الصميم ولا عن نطاق الإجراءات الفرديّة »[40]

ولكنّ أنيس صائغ وهو ينهج هذا النهج لا يتحرّج من التأريخ " للفكرة العربيّة" بداية من تأسيس " جمعيّة بيروت السريّة" ولا من الربط بين هذه الجمعيّة التي تأخذ بنظرة حديثة إلى الأشياء وحركة الشريف حسين العروبيّة الإسلاميّة التي تستند إلى نظرة تقليديّة« كانت ثورة 1916 – 1918 ذروة تكامل مفاهيم المرحلة الأوّلى للقوميّة بعد تجمّع وانتشار في مدى نصف قرن »[41]

ونكاد نستغني عن القول إن كلّ دراستنا تقوم على عكس ما يذهب إليه هذا الباحث الشاميّ الذي يحكمه هاجس التمكين للفكرة العربيّة ولو على حساب اختلاف النظرة إلى الأشياء بين مفكّرين أمثال فارس نمر ومحمد رشيد رضا ونجيب العازوري لمجرّد أن هؤلاء جميعهم "ناصروا" ثورة شريف " أم القرى ". هذا التأريخ للفكرة العربيّة بداية من نشأة " جمعيّة بيروت السريّة " هو نفسه التأريخ الذي اعتمده جورج أنطونيوس الذي سبق أن ذكرنا أنه أرّخ لـ "قصة الحركة القوميّة العربيّة" بسنة...1847. فجورج أنطونيوس يرى أنه « من هذا البرنامج أيضا (يقصد برنامج جمعيّة بيروت السريّة) نبتت جذور فكرة الوحدة العربيّة التي انتشرت من بلاد الشام فشملت جميع أنحاء الوطن القوميّ للعرب »[42]يضيع المرء بين هذه التواريخ المتضاربة التي يذكرها القوم تأريخا لنشأة " الفكرة العربيّة" فأيهما مثلا هو الصحيح عند جورج أنطونيوس نفسه : 1847 السنة التي "بدأت (فيها) قصّة الحركة القوميّة للعرب "أم سنة 1881 التي "نبتت (فيها) جذور فكرة الوحدة العربيّة" ؟ وما معنىالجذور في هذه الحالة وإلام تبقى الجذور جذورا ؟

---

[40] أنيس صائغ . ــ الهاشميون والثورة العربية الكبرى، ص 271

[41] أنيس صائغ . ــ الهاشميون والثورة العربية الكبرى، ص 73

[42] جورج أنطونيوس . ــ يقظة العرب، ص 158

إن هذا الاختلاف يعود في قدر غير قليل منه إلى سبب إيديولوجيّ بحت : فلتعدّد الطوائف في الشام عامة و في لبنان خاصة لا يتمكّن المفكّرون في هذه المنطقة من تحقيق إجماع حول تاريخ منطقتهم القديم منه والحديث والمعاصر. ولذلك نرى وجيه كوثراني ينقد جورج أنطونيوس، من وجهة نظر ماديّة تاريخيّة هذه المرّة، نقدا لاذعا فيما يتّصل بهذه المسألة :

« ينطلق (جورج أنطونيوس) من مفهوم رومنسي مثاليّ للقوميّة العربيّة فيراها فكرة مجرّدة ، عن أرض الواقع ويبحث لها عن بدايات في الأفكار المعلنة دون انتباه للقوى الاجتماعيّة التي حملتها لذلك نراه يعتبر هذه البداية " أوّل محاولة منظّمة لبعث الحركة العربيّة القوميّة" ويبني جسرا بينهاوبين الدعوة القوميّة كما تبلورت أثناء وبعدالحرب العالميّة الأولى ».[43]

نكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ نقد كوثراني مذهب أنطونيوس إنما هو نقد لأنيس صائغ الذي يتبنّى مذهبه كما نكتفي بالإشارة إلى أن وجيه كوثراني يتبنّى هو نفسه الرأي القائل إن الحركة العربيّة (...) تبلورت أثناء وبعد الحرب العالميّة الأولى، وهذا مخالف لما نذهب إليه نحن في هذه المسألة إذ نردّ ظهور الفكرة العربيّة كما نعرفها اليوم إلى العشرينات (أي الفترة التي لا تدخل مباشرة ضمن هذه الدراسة) ونفسّرها على أساس أنها حركة تولّدت عن شعور بالخطرين القوميين التركيّ والإيرانيّ. إنّ نقد كوثراني لأنطونيوس سببه أنّه لاحظ أنّه « منذ 1881 وحتى 1908 لم تشهد المرحلة أي عمل سياسيّ بارز في المدن السوريّة » [44] فكيف يمكن للمرء أن يؤرّخ لحركة قوميّة بسنة 1881 – 1882 إذا عقبت هذه السنة عقود من الخمول السياسيّ خاصة إذا أصرّ مثلا على المقارنة بين ولادة الحركة القوميّة اللبنانيّة وتواصلها أو الحركة القوميّة اليهوديّة واتساع نشاطها الثقافيّ والعمليّ والسياسيّ ودوريّة مؤتمراتها ؟ و هل يكفي، في حالة " جمعيّة بيروت السريّة" (وولاية بيروت كانت مجاورة لمتصرفيّة الجبل وكانت موطنا للنشاط الصهيونيّ في آن واحد إذ لا ننسى أنّها كانت تضمّ متصرفيّات بيروت العاصمة وعكّا وطرابلس واللاذقيّة ونابلس) ظهور بعض القصائد والمنشورات في فترة قصيرة ستنقطع بعدها ويهاجر أصحابها إلى مصر للتظلّل ببريطانيا للتأسيس لحركة بخطر "الحركة القومية العربية " ؟ ثم إلى أي حد يمكن اعتبار الجماعة المؤسسة لجمعية بيروت السرية (وهم أساسا من البروتستانت والماسونيين في آن واحد) الذين

---

[43] وجيه كوثراني . ـــ الاتجاهات، ص 127

[44] وجيه كوثراني . ـــ الاتجاهات، ص 147

سارعوا، عند احتلال بريطانيا مصر، إلى الهجرة إليها وتأسيس الشركات والجرائد والمجلات فيها، بحماية وتشجيع بريطانيين، خدمة " للأمة العربيّة " أكثر ممّا هم خدمة لبريطانيا التي كانوا يرون أن احتلالها لمصر شأنهم في ذلك شأن القوميّ اللبنانيّ نجيب العازوري والعروبيّ الإسلاميّ محمد عبده خير صرف لا شرّ محض، وهل تتّفق القوميّة التي هي أساسا موقف نابذ للقوميات الأخرى مع كسموبوليتيّة جماعة بيروت السريّة؟

يعتقد وجيه كوثراني أن التعبير عن القوميّة إنما هو في نهاية الأمر تعبير جماعة من الناس عن رغبات ومصالح يرون أنّها تتفق مع مصالح ورغبات جماعة من مواطنيهم أكبر عددا ولذلك فهو يدعو جورج أنطونيوس إلى البحث "في أرض الواقع" عن "بذور القوميّة" "فأرض الواقع" هي الحكم الفصل في الحكم على ظهور القوميّة في فترة دون فترة أخرى. وعندما لا توجد ظروف لنشأة الفكرة القوميّة ونموّها ومن ثم نجاحها فمن العبث البحث لها عن جذور و"بدايات في الأفكار المعلنة ". وعلينا هنا أن نشير إلى أن تفكير كوثراني هو تفكير جيل كامل من العرب ولد في ثلاثينات القرن العشرين واتجه في تفكيره وجهة ماديّة تاريخيّة ولم يكن ذلك شأن جورج أنطونيوس الذي ينتمي إلى جيل سابق وظهر كتابه نهاية الثلاثينات. وممّا يدّل على صحّة ما نذهب إليه أن قسطنطين زريق (ولد 1909) الذي ينتسب إلى " القوميّة الحديثة " عرّف القوميّة تعريفا ينفي إمكانيّة ظهورها حتى بعد الحرب العالميّة الأولى إذ «أن الحركة القوميّة أيّة حركة قوميّة كانت ـ لا تتحقّق وتنجح إلاّ في مجتمع قد بلغ نوعا معيّنا من التطوّر والانسجام(...) ولم تتأصّل جذور القوميّات في العالم، ولن تتأصل جذور القوميّة العربيّة، إلاّ على هذا الأساس »[45]

يتّضح من خلال ما كتب زريق (وأهميّة هذا المفكر تكمن، في نظرنا، في تركيزه على العوامل الداخليّة من ناحيّة وفي اعتبار الظاهرة القوميّة ظاهرة إنسانيّة بحيث لا يختصّ بها شعب من الشعوب ومن ثمّ يمكن مقارنة تجربة شعب ما بتجربة شعب آخر من ناحية ثانية) أنّه لا الإسلاميّة ولا العروبيّة الإسلاميّة تدخلان ضمن القوميّة أمّا دعوة" جمعيّة بيروت السريّة " فهي حتى عندما نعتبرها دعوه قوميّة قد ظهرت (ولا بدّ من التساؤل عن هذا"الشذوذ ") في مجتمع لا يمكن أن يحتضن مثل هذه الدعوة لأنّه "لم يبلغ نوعا معيّنا من التطوّر والانسجام". وما يصحّ على المجتمع الشاميّ في القرن التاسع عشر يصحّ فيما يتّصل

---

[45] قسطنطين زريق ـــ نحن والتاريخ. مطالب وتساؤلات في صناعة التاريخ وصنع التاريخ. ص 203

بمستوى التطوّر على القبائل العربيّة التي انخرطت في ثورة الشريف حسين إذ اندلعت هذه الثورة في "مجتمع تسوده أوضاع القرون الوسطى ".

ومن هنا تسقط إمكانيّة نسبة نشأة الفكرة العربيّة إلى جماعة بيروت السريّة أو على الأقلّ يتقلّص إلى حدّ كبير الادعاء بأن هذه الدعوة كانت استجابة لمصالح ورغبات الأغلبيّة الساحقة من الشوام. وفوق ذلك يتساءل المرء عمّا كتب بعض أعضاء هذه الجمعيّة وعن برنامجها ؟ وخاصة، وهذا يتّصل بنواة هذه الدراسة، عن نظرتهم إلى علاقة الله بالطبيعة وعلاقة الدولة بالمجتمع وإلى أيّ حدّ كانت هذه النظرة نظرة يمكن أن تأخذ بها "الأمّة العربيّة" أي هذه التربة التي يتوقّف عليها إمكانيّة احتضان هذه "البذرة " أو " نبذها "؟.

تتضمّن القصائد التي ينسبها أغلب الباحثين إلى إبراهيم اليازجي ويرون فيها "بذور القوميّة العربيّة" تفرقة تامة بين "العرب" و"الترك" وتعتبر أنّ علاقة العنصر التركي بالعنصر العربي كانت دائما علاقة "استعماريّة" (البسيط).

أقداركم في عيون الترك نازلة — وحقّكم بين أيدي الترك مغتصب

وفي علاقة كهذه ، تنتفي إمكانيّة التعايش بين هذين الجنسين فلا بدّ عندئذ من البحث عن وسيلة خلاص.

ويتصفّح إبراهيم اليازجي الأفق باحثا عن هذه الوسيلة فلا يعثر على نواة دولة عربيّة يمكن أن تسند مطلبه مثلما عثر السلافيون مثلا على بلغراد قاعدة ينطلقون منها لمقاومة العثمانيّين :

لا دولة لكم يشتدّ أزركم — بها ولاناصر للخطب ينتدب

فلا يتبقّى أمامه بعد الوعد والوعيد:

لنطلبنّ بحدّ السيف مأربنا — فلن يخيب لنا في جنبه أرب

غير بريطانيا التي كان العروبيّون الإسلاميّون والقوميّون اليهود يخطبون ودّها، جميعا، يتظلّل بها ويدور معها حيثما دارت شأنه في ذلك شأن يعقوب صروف وشأن فارس نمر الذي أثر عنه قوله " أنا احتلاليّ على رؤوس الأشهاد، من أكبر الاحتلاليين لأنّني جاهرت وشهدت،ولم أخف ولم أنكر أنّ المحتلّين أصلحو في هذا القطر إصلاحا عظيما »[46].

---

[46] كوثراني . ـــ الاتجاهات، ص 164. ولا يختلف موقف فارس نمر في شيء عن موقف الرئيس الامريكي تيودور روزفلت (1901 - 1909) الذي صرّح في خطبة له ألقاها في مقر بلدية لندن يوم الثلاثاء 30 أفريل 1910 في خصوص مصر " لقد أعطيتم مصر أحسن حكومة حكمت عليها منذ ألفي سنة على الأقلّ بل أعطيتموها أحسن

إن كانت القوميّة العربيّة والثورة العربيّة هما ما وصفنا فلقد أصاب جورج أنطونيوس وأخطأنا نحن. ذلك أنّنا نميل إلى تفضيل حكم سلامة موسى، الذي لم تشبه شائبة "حبّ بريطانيا" على مدى شعور بعض قدماء جمعيّة بيروت السريّة "القومي العربي" :

« إنّ جميع هؤلاء الأربعة (يقصد جورجي زيدان وفرح أنطون ويعقوب صرّوف وأمين المعلوف) كانوا سوريين أو كما نقول الآن، بعد التجزئة التي أعقبت الدولة العثمانيّة، لبنانيين، وكانو جميعهم كارهين للحكم العثمانيّ لايطيقون ذكره وكان، إذا شرع أحدهم في الحديث عنه، لم يتمالك من الغيظ. ولم يكن وجدانهم وطنيّا لأنّ رؤيا الاستقلال للعرب لم تكن قد تجسّمت. وكان اليأس أغلب عليهم. وحتّى بعد انهيار الدولة العثمانيّة، عقب الحرب الكبرى، بقوا على شكّ من حقيقة الاستقلال المزعوم لهذه الدول العربيّة، وأظنّ أنهم كانوا على حقّ في هذا »[47].

وعلى عكس هؤلاء العرب الذين كانوا "كارهين للحكم العثمانيّ " ويائسين من قيام حكم عربيّ بديل، كان اليهود الأشكيناز،الذين نخصّص لهم الفصل الموالي، يندفعون أفرادا وجماعات نحن أرض هؤلاء العرب يسكنهم إيمان صهيونيّ شبه صوفيّ أن " الغد القوميّ اليهوديّ لناظره قريب".

حكومة حكمت عليها طول دهرها على أن الحوادث الحديثة' ولاسيما ما حدث منها وقت مقتل بطرس باشا منذ ثلاثة أشهر، وبعد قتله، قد دلّت على أنكم أخطأتم في بعض الأمور الجوهرية والواجب عليكم أن تصلحوا أخطاءكم. هذا الخطأ نتج عن سعيكم في أن تعملوا لخير المصريين أنفسهم أكثر مما يلزم، لا أقلّ مما يلزم على أنه ينبغي لسوء الحظ لكلّ من قيّض له منا أن يعامل أقوا ما غير متمدينة وخصوصا الاقوام المتعصبّة ان يتذكر أن الضعف والتهيب ورقةا لقلب والعواطف في مركز كمركزكم في مصر يمكن أن تؤدي الى ضرر أعظم من الظلم والجور، إذ رقة القلب والحنو هما اضعف قصبة مرضوضة يمكن للعدل و الاسقامة الاعتماد عليها" (أورد ذلك سعيد إسماعيل علي في المجتمع المصري في عهد الاحتلال البريطاني 1882- 1923 البناء الاقتصادي والتشكيل السياسي. القاهرة، 1972 ص 304 نقلا عن المقطم" بتاريخ 7 جوان 1910 السنة 6444) ولقد شجب حافظ إبراهيم هذا الموقف فنظم (الخفيف) :

يا نصير الضعيف ما لك تطري	خطة القوم بعد ذاك النكير ؟
لم تطيقوا جوارهم، بل أقمتم	في حماكم من دونهم ألف سور
أنت تطريهم وتثني عليهم	نائما آمنا وراء البحور
ليت شعري أكنت تدعو إليهم	يوم كانواعلىتخوم الثغور ؟

[47] سلامة موسى . — تربية سلامة موسى. — القاهرة، 1958، ص 187

الفصل السابع

موسم هجرة الأشكيناز إلى الجنوب



على العكس من وضع المسيحيين الأرمن والمارونيين والمسلمين غير السنّة مثل النصيريين... لم يتعرّض اليهود في بلاد الشام خاصّة وفي السلطنة بصفة عامّة لمثل ما كانوا يتعرّضون له من امتحان في أوربا الشرقيّة والوسطى وحتى في فرنسا (قضيّة دريفوس، شنق عدد من اليهود في الجزائر على أيدي الفرنسيين نهاية القرن التاسع عشر) بل لعلّ سياسة السلطنة المتسامحة إزاء اليهود وضعفها في آن واحد كانا من العوامل التي وجّهت أنظار دعاة القوميّة اليهوديّة (الصهيونيّة) من الأشكيناز[1] إلى التفكير في "ملاذ" قوميّ يهوديّ في الشام شبيه بمتصرّفيّه لبنان.

ففي روسيا تعدّ الفترة التي عقبت حرب القرم (1855) فترة مفصليّة هامّة إذ شهدت على عهد اسكندر الثاني (1856 – 1881) أحداثا اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة هامّة. لقد حكم هذا القيصر امبراطوريّة متعدّدة الأجناس والأديان بعد هزيمة روسيا في حرب القرم وانقلاب الموازين في أوربا لفائدة البلدان المصنّعة أو التي في طريقها السريع إلى التصنيع (انكلترا، فرنسا، بروسيا...) ولم تكن روسيا (ذات الخمسين مليونا من السكان سنة 1855) تعدّ من العمّال أكثر من 500.000 عامل (1%) ولذلك حدثت في عهده عمليّة تصنيع سريعة نمت نتيجتها السكك الحديديّة وغيرها واضطّر القيصر إلى تحرير مزارعي الدولة (1861) ومنح الأقنان الحريّة الشخصيّة ولقد كان وضع هؤلاء، على عهد نيكيتا الأوّل، شبيها بوضع الأقنان في العصور الوسطى الغربية.

غير أن هذه الإجراءات إذا كانت قد استفادت منها البورجوازية الروسية الناشئة لم تغير كثير شيء من أوضاع "الخود" الروسية ولذلك بدت شاذة في بلد أوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهذا هو ما يفسر شدة الحركات التي ظهرت في روسيا ومنها حركات ذات نزعة اشتراكية وشيوعية وفوضوية (باكونين : 1876/1814) ويمكن لبعض كتابات ماكسيم غوركي (1868– 1936) قبل ثورة 1905 مثل » القيعان « (1902) وبعدها مثل « الأم » (1907) أن تعطي المرء فكرة عن الحركات الاجتماعية العميقة التي كانت تضطرب تحت سطح المجتمع الأرستقراطي والإقطاعي والديني الروسي.

هذا الغليان الداخلي لم يمنع القيصر من مواصلة سياسته العسكرية والتوسعية سواء إزاء السلطنة العثمانية على عهدي السلطانين عبد العزيز و عبد الحميد أو في المناطق المسلمة الواقعة جنوب بلاد القوقاز. ولذلك نراه في سبعينات القرن التاسع عشر يفتك بعض

[1] الاشكيناز : يهود أوربا ذوو الثقافة واللغة اليديشيتين

ممتلكات الدولة العثمانيّة (القارص والباطوم) فيهلّل لهذا الانتصار الروسيّ بعض ممثّلي الحركات غير المنظّمة من الشوام مثل حسّون الحلبي (الخفيف).

علم الروس يخفق اليوم فوق الـ　　　قرص وولّى الأتراك في الغابرينا

هكذا هكذا تدور على البـا　　　غي الليالي ويهلك المجر مونا

ما عليهم لو عاملونا بحسنى　　　وتساو أو أنهم أنصفونا[1]

كما نراه في منتصف هذه السبعينات ينهي احتلال إمارات التركستان فيتسبّب، على عكس الحالة السابقة، في نموّ طموح تتار روسيا و الأذربيجيين الذين استفادوا من الثورة الصناعيّة الروسيّة المتأخّرة إلى قيادة حركة تدافع عن شخصيتهم المتمثّلة في إسلام تتاريّ جديد ولغة تركيّة مبسّطة. على أنّ هذا الوضع في روسيا الشاسعة إذا كان له الأثر الذي ذكرنا على بعض القوى النابذة في الشام أو على التتار المسلمين في روسيا فإنّه لم يكن، فيما يتعلق باليهود الروس، بالوضوح الذي ذكرنا : وفعلا فإنّ جزء من هؤلاء كانوا يتواجدون سواء في مراكز التأثير الاقتصاديّ أو في مجال المضاربات التي سينجرّ عنها أزمة السبعينات الماليّة كما كانوا يتواجدون بعدد كبير ضمن الإنتلقنتسيا[2] الروسيّة الراديكاليّة. أمّا أغلبهم فكان ضمن الطبقة الشعبيّة التي سيسحقها التطوّر الرأسماليّ السريع ومن هنا سيكون اغتيال القيصر سنة 1881 إحدى مناسبات تحميل اليهود مسؤوليّة النشاط السياسيّ التغييريّ.

وإذن فقد كان لتطوّر الرأسماليّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وما تبعه من أزمات ماليّة نتائج فادحة على المستويين الاجتماعيّ والفكريّ إذ كثيرا ما يكون من نتائج مثل هذه الأزمات الاقتصاديّة الحادّة الشكّ في النظريات العقلانيّة التي كثيرا ما يقترن ظهورها بفترات الازدهار الاقتصاديّ والاطمئنان النفسيّ وظهور حالات عامّة من الاستعداد والتأهّب لردود الفعل العنصريّة. وستكتب الأشكينازيّة غولدا مايير (1898–1978) عن طفولتها بمناسبة أحد « البوغرومات » ما يمكن أن يصدق على الأطفال المسيحيين أثناء حرب 1860 الأهليّة في الشام أو على الأطفال الأرمن أثناء مذابح تسعينات القرن التاسع عشر أو على الأطفال الفلسطينيين يوم يتحوّل اليهود، بفعل القوميّة، من ضحايا إلى جلادين :

« كنّا نعيش في الطابق الأرضيّ من منزل صغير في كييف ولم تتجاوز سنيّ عمري الأربع. وما زلت أذكر تماما ما كنت أسمع عن تلك المذبحة التي كانت ستلمّ بنا. لم أعرف عندها

---

1 سامي الدهان . — الشعراء الأعلام في سورية . — بيروت، ط2، 1968. — ص 25

2 الانتلقنتسيا : كلمة روسية تعني مجموعة المثقفين.

ما ذا تعني كلمة"المذبحة ". كلّ ما أعرفه أنها تعني شيئا ضدّ الشعب اليهوديّ عند أولئك الغوغائيين الذين يطوفون البلدة حاملين السكاكين والعصيّ الغليظة صارخين، باحثين" عن قتلة المسيح " على حدّ تعبيرهم للاقتصاص منهم بأعمال إجراميّة مخيفة. ولم تكن عائلتي - بالطبع - بعيدة عن هذا القصاص »[4] .لم تنج ألمانيا والإمبراطوريّة النمساويّة - المجريّة هما كذلك من الأزمة الاقتصاديّة الخانقة وما تبعها من تهم وجّهت إلى مراكز التأثير الاقتصاديّ اليهوديّة وإلى نشاطها في مجال المضاربات، وهو نشاط خطير على الاستثمار ويعدّ من أكبر أسباب تفاقم البطالة، وهي تهم لم ينف صحّتها حتى بعض المؤرخين الصهاينة :

« بعد الازدهار الاقتصاديّ بداية السبعينات حدثت أزمة اقتصاديّة خطيرة ووقع اعتبار اليهود الذين لعبوا دورا رئيسيّا في المضاربات الماليّة مسؤولين عن هذه الأزمة »[5]

ونتيجة لذلك نجد المؤرخ الألماني (ترايتشكو) يصرّح بما سيصبح مثلا يضرب : «إن اليهود هم آفتنا » ويعتبر« أن اندماج اليهود اندماجا تامّا في المجتمع الألماني هو الحريّ بحلّ المسألة اليهوديّة ذلك أنّه لا متّسع على الأرض الألمانيّة لقوميتين »[6].

إنّ الاندماج الذي كان يطلبه المؤرخ الألمانيّ يعتبر قضيّة مركزيّة في التفكير الصهيونيّ، كما سنرى ذلك فيما بعد. فالصهاينة مجمعون على إساءة الظنّ بهذه الفكرة، لأسباب عديدة. ولعلّ أفضل ما يمكن أن يشعر القارئ بحقيقة الإحساس اليهوديّ العام بالضيق هو كتابات فرانز كافكا (1883 – 1924) التي كانت في الأصل تعبّر عن شعور بضيق قاتل كان يهوديّ المنشإ وتبرّره عوامل موضوعيّة وذاتيّة خاصّة ثم انفلت من رباطه الموضوعيّ والذاتيّ الأصليّ ليتحوّل بتأثير تطوّر الرأسماليّة وميلها الفظّ إلى كسر كلّ الكيانات كبيرة كانت أو صغيرة وبتأثير النقد وتوجيه الأذواق إلى شعور « إنسانيّ » عام.

أمّا فرنسا وهي بلد "حقوق الإنسان والمواطن" فستهزّها في منتصف تسعينات القرن التاسع عشر قضيّة درايفوس هزّا.

وما وصفنا من أوضاع اليهود في أوربا ولّد عند النخبة اليهوديّة غير الماركسيّة ما ولّدته السياسة الروسيّة عند التتار المسلمين وما ولّدته سياسة السلطنة عند الأرمن والموارنة

---

[4] غولدا ماير . ـــ الحقد (والعنوان بالانكليزية هو حياتي) . ـــ بيروت، ط2، 1988. ـــ ص 13

[5] والترلاكير . ـــ تاريخ الصهيونيّة، ص 693

[6] المرجع السابق، ص 42

وبعض البروتستانت العرب و العروبيّين الإسلاميّين من ضيق بالوضع ومن تساؤل محيّر : ما العمل ؟

ولقد وجدوا في ضعف السلطنة وفي إنشاء «متصرفيّة لبنان» بضمانة من القوى العظمى حلاّ للمسألة اليهوديّة إذ ما الذي يمنع في هذه البوتقة التي تسمّى بلاد الشام والتي لم تنصهر فيها الأجناس والديانات في وحدة عثمانيّة صلبة ومنيعة والتي هي مثال مصغّر من السلطنة جميعها من قيام كيان جديد هو الوطن اليهوديّ ؟

إن كلّ الكتّاب القوميين اليهود تقريبا، ألّفوا في المسألة اليهوديّة بعد قيام متصرفيّة لبنان (1861) وبعد تناول الصحف الفرنسيّة وجريدة "برجيس باريس" مشروع نابليون الثالث المتمثّل في إنشاء مملكة عربيّة في الشام يرأسها عبد القادر الجزائري ويكون لمتصرفيّة لبنان فيها منزلة خاصّة. ولعلّ التشابه بين وضع اليهود ووضع المارونيين هو الذي قاد يوسف آصاف إلى أن يقرّ بـ"شرعيّة" المشروع الصهيونيّ.

من هم هؤلاء الكتاب اليهود الذين أشرنا إليهم ؟ إنّهم:

- جوزيف سالفادور (1796 ـ 1873)
- موشي هيس (1812–1875)
- ليون بينسكر (1820 – 1891)
- ماكس نورداو (1849– 1923)، عضد تيودور هرتزل الأيمن (1860 – 1904)
- آحاد حاعام (1856– 1927)

ولسوف يكون آحاد حاعام هو أستاذ حاييم وايزمان (1874– 1952) مجايل محمد كرد علي تماما كما سيكون مصطفى فاضل أستاذ العثمانيّين الائتلافيين وأحمد رضا أستاذ العثمانيّين الاتحاديين ومحمد عبده أستاذ العروبيّين الإسلاميّين وإسماعيل غاسبرينسكي أستاذ يوسف أقجورا ويوسف آصاف أستاذ الفينيقيين الجدد، وكورنيليوس فانديك أستاذ العرب البروتستانت الذين سينسب إليهم جورج أنطونيوس نشأة الفكرة العربيّة وطاهر الجزائري أستاذ محمد كرد علي.

فما هي ملامح تفكير هؤلاء القوميين اليهود وما هي ملامح تفكير أوّل رئيس لدولة إسرائيل ؟

يعتبر جوزيف سلفادور،وهو من اليهود السيفارديم [7] أول كاتب يهوديّ دعا في فرنسا إلى فكرة العودة اليهوديّة إلى صهيون خاصة في كتابه «روما، باريس وأورشليم» (القدس) الذي ينبني على ثلاثيّة يبدأ وجهها الأوّل في سيناء ببداية الوحي الموسويّ وينتهي في أورشليم بحريق المعبد على عهد الإمبراطور الروماني فسبيسيان : في هذا الطور اكتشف موسى والأنبياء اليهود الحقيقة الأخلاقيّة التي انفرد بوراثتها الشعب اليهوديّ من دون غيره من شعوب الأرض. ويتعلّق الوجه الثاني بنشأة المسيحيّة الرومانيّة "المستبدة". ولقد نشأت هذه الديانة عندما طبّق العالم الوثني قصص الأنبياء اليهود الرمزيّة المتعلّقة بامتحان المسيح في البداية وضرورة انتصاره نهاية على شخص يسوع.

أمّا الطور الثالث فهو الطور الذي ظهر فيه وحي جديد هو وحي الفلاسفة ممثلا في فولتير والثورة الفرنسيّة والعلم والنقد فذهب بأسس "الاستبداد الروماني" وحصل اليهود، إثر الثورة الفرنسيّة، على حقوق تسوّي بينهم وبين بقيّة البشر : وهذه الثورة تسمح، بما أقرّت من مبادئ الحريّة والمساواة المدنيّة، بتعويض أورشليم القديمة وروما القديمة معا بأورشليم جديدة تعيد إلى العالم وحدته ويكون مقرّ حكومتها العالميّة على أرض أورشليم القديمة نفسها[8]

لم يكن اليهود زمن ظهور هذا الكتاب يتعرّضون لضغط خانق في أوربا أو لم يكونوا، على الأقلّ ،يحسّون بهذا الضغط إحساسا سامّا، وهذا هو ما يفسّر ضعف الشكوى والحسرة والبغضاء جميعا فيه ثمّ إنّه لهذه الأسباب كان يدعو إلى إقامة هذه الدولة تحت حماية فرنسيّة ولا يشكّك في قيم الثورة الفرنسيّة التي كانت سبّاقة إلى الدعوة، قانونيًا، إلى تحرير اليهود. ومع ذلك فقد كان لهذا الكتاب تأثير كبير على الكتّاب الصهاينة اللاحقين.

يتميّز التفكير الصهيونيّ بتسلسل حلقاته في القرن التاسع عشر على عكس ما ينسب جورج أنطونيوس إلى"الحركة العربيّة" من تواصل ولذلك نرى موشي هيس يكتب سنة 1862، "روماوالقدس: آخر مسألة في القوميّة" يتناول فيه علاقة اليهود بالغرب ويكاد يحمل فيه على المتغرّبين من اليهود.

ولد موشي هيس (1812–1875) في بون وعرف بانتمائه إلىالهيجليين الجدد في الثلاثينات وفي جزء من أربعينات القرن التاسع عشر وكذلك بعلاقته بكارل ماركس

---

7 سيفرديم .(ج. سيفاردي) يهود البحر الأبيض المتوسط.

8 كامينسكي و كروك . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 73

وفريدريش أنجلز معاصري الشدياق الشامي. وقد هاجمه ماركس في « بيان الحزب الشيوعي » (1847) لأنّ هيس كان ينزّل الإرادة الواعية أي الجانب الذاتي منزلة هامّة في حركة الدعوة إلى مجتمع اشتراكيّ ولا يعطي " القوى الموضوعيّة في التاريخ " ما يعطيها ماركس من صفة العامل الحاسم. وهذا الاختلاف في تحديد المحرّك الأساسيّ للتاريخ يقود إلى اختلاف في الموقف من قضيّة القوميّة :

« يمكن للمرء أن ينظر إلى قضيّة الدولة القوميّة (ETAT-NATION) من وجهتي نظر مختلفتين : إما من وجهة النظر الماركسيّة فحسب التي تقول بالحتميّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة إذ أن تركيب المجتمع الاقتصاديّ هو القاعدة الماديّة الأصل (Concrète) التي يقوم عليها بناء فوقيّ قانونيّ وسياسيّ [9] وإمّا من جهة نظر لا تقول بغير الخصوصيات التي تميّز جماعة من الجماعات مثل تاريخ هذه الجماعة ولغتها وثقافتها »[10].

هرب هيس من ألمانيا إلى باريس فقضّى في العاصمة الفرنسيّة سنوات عديدة تخلّى فيها عن كل نشاط سياسيّ عمليّ وتفرّغ لدرس العلوم الطبيعيّة إلاّ أنّه أصدر، فجأة، وبالألمانيّة، سنة 1862 كتابا في بعث " إسرائيل " اشتهر باسم "روماوالقدس، آخر مسألة في القوميّة" افتتحه بالفقرة التالية :

« ها أنذا بين شعبي من جديد بعد عشرين سنة من الاعتزال، أقاسمه أيام الفرح وأيام الحزن وأقاسمه ذكرياته وآلامه، أشترك معه في الصراعات الروحيّة التي تنشب في داخله وفي داخل الشعوب المتحضّرة التي يعيش بينها. إنّ هناك فكرة طالما ظننت أنّها انطفأت انطفاء كاملا في صدري ولكنّها عادت لتحيا من جديد، قويّة، متوحّدة...هذه الفكرة هي فكرة قوميّتي التي لا تنفصل عن إرث آبائي وإرث الأرض المقدّسة والمدينة الخالدة التي شهدت ولادة الإيمان بوحدة الحياة الإهيّة في تآخ مقبل للبشر جميعهم »[11].

ما أشبه كتاب موشي هيس بـ « المنقذ من الضلال ». والضلال هنا هو الاندماج في الحضارة الغربيّة والخلاص هنا هو "الفكرة القوميّة". ولقد دامت فترة شك هيس، على ما يقول، عشرين سنة كاملة. إنّ ما يشدّ الانتباه في هذا الكتاب هو من ناحيّة تأكيده على عجز

---

[9] K.Marx.- Contribution à la critique de l'économie politique .- Paris, 1957 p.4

أوردت ذلك كامينسكي . - المرجع السابق، ص 13

[10] كامينسكي . ــ القومية العربية والقومية اليهودية . ــ ص 14

[11] أورد ذلك والترلاكير في تاريخ الصهيونيّة، ص63

الإصلاح والتنصّر والتربية وكل محاولات الاندماج اليهوديّ في المجتمع الألمانيّ عن تحقيق التسوية الكاملة بين اليهود و الألمان ومن ناحية ثانية حربه على التغريبيين اليهود :

« سنبقى دائما غرباء بين الأمم. إن هذه الأمم قد يدفعها شعور إنسانيّ بالعدالة إلى تحريرنا ولكنها لن تحترمنا البتّة ما دمنا نتّخذ من المثل "حيثما تكون بخير فذاك هو الوطن" قاعدة لسلوكنا بل حتى لو نزّلناه الصدارة في ذكرياتنا الوطنيّة الكبيرة. قد يكفّ التعصّب الدينيّ عن إثارة الحقد ضدّ اليهود في البلدان الأكثر تقدّما ثقافيّا غير أن اليهوديّ في منفاه لن ينال البتّة رغم الأنوار والتربية احترام الأ م التي ساكنها ولو أخفى قوميته »[12]

إنّنا لن نعثر فيما بعد هذه الصفحات على كاتب يهوديّ عبّر بمثل ما عبّر عنه هيس من شكّ في " عقلانيّة الغرب" وفي قدرة عصر الأنوار بوجهيه الفرنسيّ والألمانيّ خاصة على تغيير سريع لعقليّة الشعوب الغربيّة :

« لا يمكن حتّى لقرار يتّخذه اليهود بالتنصّر أن ينقذهم من ضغط اللاساميّة الألمانيّة الجسيمة. إنّ الألمان لا يكرهون دين اليهود بقدر ما يكرهون الأنف اليهوديّ المميّز. فلا الإصلاح واعتناق النصرانيّة أو التربية أو التحرّر يفتح لليهود الألمان أبواب المجتمع الألمانيّ ولذلك نشأت هذه الرغبة عند اليهود في نفي محتدهم الاجتماعيّ »[13]

لقد أفضى إيمان هيس باستحالة اندماج اليهود في الأمم التي يعيشون بينها إلى الدعوة إلى العودة إلى فلسطين حيث يكون بإمكانهم أن يؤسّسوا لهم في الشام المنقسم على نفسه عرقيّا ودينيّا وطائفيّا، دولة يهوديّة ذات طابع اشتراكيّ يمنع أن يستغلّ فيه يهوديّ يهوديّا.

إن الفترة التي كتب فيها هيس رسائله الإثنتي عشرة والحواشي العشر إلى إمراة متخّيلة والتي اشتهرت باسم "روماوالقدس " (1862) لم تكن في ألمانيا فترة اضطهاد يذكر لليهود. ولعلّ ذلك هو ما يفسر أن الكتاب لم يلق آنذاك صدى فمات صاحبه في باريس سنة 1875 وبقي لمدّة نسيا منسيّا.وعلى العكس من ألمانيا فإنّ البوغرومات التي ستتالى في روسيا بعد مقتل القيصر إسكندر الثاني خاصة بداية الثمانينات واتهام اليساريين،وفيهم عدد كبير من اليهود، بمشاركتهم في الحركات الفوضويّة والشعبويّة Norodnitchestva سوف تكون سببا في تكاثر الكتابات اليهوديّة ذات الطابع القوميّ. فهذا الطبيب اليهوديّ ليون بينسكر

---

[12]) والترلاكير . ـــ الصهيونية، ص 65

[13] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(1820 – 1891) ينشر في برلين سنة 1882 كتاب "الانعتاق الذاتيّ" متّخذا من الشعار "إن لم يعن اليهود اليهود فلن يعينهم أحد" وسيلة متطوّرة بالنسبة إلى وسائل من سبقوه لتغيير أوضاع عامة قومه محمّلا اليهود أنفسهم مسؤوليّة الوضع الذي يعيشون، هذا الوضع الذي لن يتغيّر، في نظره،« ما دام من طبع هذا الشعب أن ينتج بدوا تائهين وطالما بقي اليهود عاجزين عن تقديم إجابة مرضيّة إلى هؤلاء الذين يسألونهم من أين أتيتم وإلىأين انتم ذاهبون وما دام اليهود أنفسهم يفضّلون عدم الحديث في وسط آريّ عن أصلهم الساميّ أو يفضّلون أن لا يذكّرهم به أحد وطالما بقوا مضطهدين، متحمّلين الضيم،وفي وضع المحميين المحرّرين »

يرسم بينسكر صورة اليهوديّ كما تحدّدت عند غير اليهود :

« اليهوديّ في نظر الأحياء ميّت... وفي نظر أهل البلاد غريب... وفي نظر المستقرّين متشرّد... وفي نظر الأغنياء متسوّل... وفي نظر الفقراء مستغلّ صاحب ملايين... وفي نظر الوطنيين من ذوي الجنسيّة... عديم الجنسيّة... وفي نظر كل الطبقات منافس بغيض »[14]

لينتهي به الأمر إلى تقرير :

« إن اليهود على عكس الشعوب الأخرى، مازالوا مثل الزنوج و النساء في حاجة إلى أن يحرّروا »[15]

فلا علاج عندئذ للمعضلة اليهوديّة حسب بينسكر إلاّ بالتعويل على الذات. ويحدّد برنامجه فإذا هو يحتوي بذور اتجاهين صهيونيّين، نقصد الاتجاه العمليّ والاتجاه السياسيّ لأنّه يتمثّل في:

- الدعوة إلى مؤتمر وطنيّ يعمل على اقتناء أرض يلجأ إليها ملايين اليهود (الاتجاه العمليّ)

- السعي إلى الحصول، على غرار القوميين اللبنانيين، على ضمانات من القوى العظمى حتى لا تتعرّض حياة اليهود في الوطن الجديد للخطر (الاتجاه السياسيّ).

هل تعني القوميّة والوطنيّة مجرّد التواجد في مساحة معيّنة من الأرض أم تعني في جوهرها الإحساس الذي يصل في بعض الأحيان حدّ التصوّف بالانتماء إلى هذه المساحة أو

---

[14] ولترلاكير . ـــ تاريخ الصهيونية، ص 89 نقلا عن - . Léon Pinsker . - Auto émancipation Jerusalem, 1956 . p .43

[15] المرجع السابق، ص 72

تلك من الأرض ؟ هذه قضيّة شائكة لأنّها ترتبط بقضيّة أشمل هي هل الحياة تواجد ووجود شبه بيولوجيّ أم هي إحساس معيّن بهذا التواجد وهذا الوجود ؟ ويبدو أن بينسكر لا يقول إلا بالفهم الأخير للحياة لذلك كان في البداية "جغرافيّا" لا يهمّه موقع البلاد الملجأ ولكنّه تحوّل إلى صهيونيّ بالمعنى الذي عبّر عنه موشي ليليانبلوم منذ سنة 1881 عندما كتب :

« نحن في حاجة إلى قطعة أرض صغيرة، نحن في حاجة إلى فلسطين »[16].

وبهذا الاتجاه الأخير أصبح بينسكر مرجعا عند أحبّاء صهيون Hovevei Sion الذين نشطوا منذ وقت مبكّر لاقتناء أرض يلجأ إليها ملايين اليهود.

إزاء نشاط أحبّاء صهيون المحموم لشراء الأراضي ظهر تيّار صهيونيّ عبّر عنه أشير قينزبرغ المعروف كذلك باسم آحاد حاعام (1856– 1927) يرى أنّ التركيز لا يجب أن يكون كما يدعو إلى ذلك تلامذة بينسكر المتجمّعون في جميعيّات « أحبّاء صهيون » على استعمار الأرض الفلسطينيّة ولو من غير إعداد مسبق للمستوطنين ولا يجب أن يكون كما يدعو إلى ذلك تيودور هرتزل الذي سنتعرّض لتفكيره بعد قليل على العمل السياسيّ والديبلوماسيّ للحصول من الدول العظمى على ضمانات سياسيّة لقيام وطن يهوديّ وإنّما يجب أن ينصبّ على الجانب الثقافيّ سواء في فلسطين أو في الشتات ذلك « أن لتأسيس جامعة من الأهميّة ما لتأسيس مائة مستعمرة »[17] ومن هنا كان تشديده على ضرورة بعث العبريّة إذ أن بعث لغة مشتركة يعتبر في نظره المقدّمة الأساسيّة لوجود حياة قوميّة[18].

يرى آحاد حاعام،وهو رجل تربّى في وسط حاسيديّ (صوفيّ يهوديّ) أن كلّ شعب يحمل بصمة ثقافيّة هي التي تميّزه عن غيره من الشعوب الأخرى :

« لكل شعب أخلاقه الخاصّة التي تلائم سماته القوميّة التي تحدّدت عبر صروف حياته وتقلّبات تاريخه (...) فالأخلاق في جزء كبير من فروع ثقافة شعب من الشعوب قد يكون أكثرها أهميّة، هي ،إذن، إرث قوميّ. إنّها تحمل طابع الشعب والدولة الباقي على اختلاف الزمان »[19].

---

[16] والترلاكير . – تاريخ الصهيونيّة، ص 84

[17] المرجع السابق، ص 176

[18] المرجع السابق، ص 178

[19] Ahad Haam . - Au carrefour, chap. sur la « Morale nationale » , Paris, 1939, أوردت ذلك كامنسكي في القومية العربية والقومية اليهوديّة، ص 69

يمكن في التاريخ أن تطمس أحداث مختلفة هذه السمات في شعب من الشعوب أو أن تجعل من هذه السمات" مجلبة للشعور بالنقص" كما حدث "للمتغرّبين" اليهود الذين أصبحوا، سعيا منهم إلى الاندماج في الشعوب الغربيّة، يستنكفون من إظهار هذه السمات :

« إن اليهود الغربيين يعرفون في قرارة أنفسهم أنّهم لن يكونوا أحرارا لأنّهم لا يملكون ثقافة وطنيّة ولذلك فهم مضطرّون، تبريرا لوجودهم ، إلى نفي فكرة أن لكل شعب سمات خاصة ورسالة خاصة »[20].

فلا خلاص عنده للشعب اليهوديّ إلا باستعادة ذاكرته القوميّة. هذه الاستعادة تعدّ عند آحاد حاعام المقوّم الأساس في البناء القوميّ اليهوديّ ولذلك نراه يخطّئ "أحبّاء صهيون" لأنّهم يسعون إلى اقتناء أراضي في فلسطين ليهود هذا شأنهم إذ يجب في نظره« تهيئة الشعب للأرض لا الأرض للشعب »[21] كما نراه يخطّئهم عندما يظنّون أنّ فلسطين يمكن أن تكون موطنا لكل يهود الأرض لأنّ فلسطين، حتى بالنظر إلىمساحتها، يجب أن تكون "ملاذا" لليهوديّة لا لليهود :« في فلسطين يمكننا ويجب علينا أن نؤسس مركزا روحيّا لقوميتنا[22] » فالهجرة يجب أن تنحصر في النخبة إذ على فلسطين أن تكون فحسب مركز إشعاع على يهود العالم بل على العالم :

« إنّ الدولة اليهوديّة التي ستقوم على التدرّج، ستصبح مع الزمن مركز الأمّة الذي تجد فيه روحها تعبيرها الخالص وتتطوّر في جميع وجوهها حتى تبلغ أقصى ما بإمكان هذه الروح أن تبلغ من كمال. وعندئذ،ومن هذا المركز يشعّ روح اليهوديّة في اتجاه الدائرة الأوسع فيمسّ كلّ جماعات الشتات ويوحي إليها بحياة جديدة ويحفظ وحدة شعبنا الشاملة. عندما تبلغ ثقافتنا القوميّة في فلسطين هذا المبلغ يمكننا أن نكون على يقين من أنّها ستلد في أرض إسرائيل ذاتها رجالا يكونون قادرين في اللحظة المناسبة على أن يقيموا فيها دولة لن تكون دولة اليهود فحسب وإنّما بحقّ دولة يهوديّة »[23].

---

20 Ahad Ha'am . - Advout, betoch Herout , (العبودية وسط الحرية
أورد ذلك والترلاكير . – تاريخ الصهونية، ص 46

21 أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية والقومية اليهودية، ص 61

22 Ahad Ha'am . - Ce n'est pas la bonne voie (1899) in Kol Kitvei Ahad Ha' am . -
Jerusalem, 1947.pp.11/15 أوردت ذلك كامينسكي، ص 69

23 Ahad Ha'am . - l'Etat et le problème Juif,1897 أوردت ذلك كامينسكي، ص69

لا يوجد إجماع حتى عند الصهاينة على قراءة نصّ كالذي أوردنا ولذلك لا يعجب المرء أن يقرأه أدولف هتلر (1889 – 1945) في لغة خاليّة من الصوفيّة :

« عندما تسعى الصهيونيّة إلى إقناع غير اليهود أنّ الوعي القوميّ اليهوديّ يمكن أن يحقّق إشباعه بخلق دولة فلسطينيّة فإنّ اليهود يغالطون مرّة أخرى القوييم (كلمة عبريّة تعني غير اليهود) الأغبياء بالشكل الأكثر وضوحا. إنّه ليس في نيّة اليهود تأسيس دولة يهوديّة في فلسطين يهاجرون للإقامة فيها ولكن غايتهم هي ببساطة إقامة المنظّمة المركزيّة لمشروعهم المخادع المتمثّل في العالميّة الكونيّة. وبذلك تصبح هذه المنظمة ممتّعة بحقوق السيادة وفي منعة من تدّخل الدول الأخرى »[24].

إنّ ما يهمّنا نحن من الشاهد الذي أوردناه لآحاد حاعام هو سمة الواقعيّة التي تكمن وراء خطابه الثقافيّ بل سياسة "الخطوة خطوة" التي ستجذب إليه عددا هامّا من الأنصار ومنهم حاييم وايزمان الذي ولد في بييلوروسيا و اختارات عائلته أن ترسله إلى ألمانيا وسويسرا للدراسة فتخرّج كيميائيّا. وكان في تسعينات القرن التاسع عشر، زمن نقد آحاد حاعام نشاط "أحبّاء صهيون" يشتغل أستاذا في ألمانيا ولاحظ ما لاحظه حاعام من فقدان اليهود ذاكرتهم القوميّة :

« إن هذا مثلا هو الانطباع الذي حصل للشاب وايزمان عندما وصل وهو أستاذ شاب إلى ألمانيا في تسعينات القرن التاسع عشر. فلقد تأكّد عنده أن اليهود الألمان لا يؤمنون بوجود شعب يهوديّ فلا سمات حياة يهوديّة حقيقيّة عندهم. كانت حياتهم ترسل رائحة كلّ ما غلب عليه القفل وكانت حياة وهميّة لاشيء يصلها بالشعب، فاقدة للدفء والغبطة ولا لون لها. إنّها حياة فاقدة للحميميّة »[25] .

هذا الانطباع الموحّد هو الذي يفسر بروز تيّار " الصهيونيّة الثقافيّة" ولقد أسّس هذا التيّار داخل "أحبّاء صهيون" فرقة خاصّة أطلق عليها إسم " أبناء موسى" (1899). ولسوف يكون بعض ممثلي هذا التيّار (حاييم وايزمان) من مؤسّسي الجامعة العبريّة.

إن تأسيس فرقة "أبناء موسى" داخل "أحبّاء صهيون" يكفي لتبرير السؤال : ألا يكون التقارب بين الصهيونيّة العمليّة والصهيونيّة الثقافيّة أكبر بكثير ممّا يدعي الآخذون بالتصنيف الثلاثي للصهيونيّة ؟ ثمّ لم لا يكون موقف.التيّارين العمليّ والثقافيّ المتحفّظ بصفة

---

[24] أورد ذلك في Claude Franck Le sionisme.- Paris 1980, p. 87

[25] والترلاكير . – تاريخ الصهيونّية، ص 47

عامة إزاء هرتزل والصهيونيّة السياسيّة مردّه إلى اختلاف هـامّ بـين أشـكيناز روسـيا أساسـا (وهم صهاينة عمليّون وثقافيّون) وأشكيناز النمسا وألمانيا (ماكس نورداو وتيودور هرتزل)؟

سنحاول من خلال استعراض مآخذ الصهيونيّة الثقافيّة على هرتزل الإجابة عن هذا السؤال. هذه المآخذ أوجزها حاييم وايزمان في حكمه على عمل هرتزل وممارسته :

« لا يحتوي كتاب" دولة اليهود" في جوهره بالنسبة إلينا على أيّ فكـرة جديـدة (...) هو لا يعبّر عن مفهوم بقدر ما يعبّر عن شـخصيّة تاريخيّـة (...) إنّ مـا صنـع عظمـة هرتزل إنما هو دوره بما هو رجل عمل ومؤسّـس للمؤتمـر اليـهوديّ ومثـال للإقدام والإيمـان (...) لقد بدأت صهيونيّة هرتزل في شكل شبيه بالنزعة الإنسـانيّة (فيلنثروبيّـة) (إذ) يوجـد بالنسبة إليه يهود أغنياء ويهود فقـراء. ولليـهود الأغنيـاء الذيـن يرغبـون في إعانـة اليـهود الفقراء تأثير جسيم بين الأمم. ثمّ إن هناك سلطان تركيا الذي كان دائما في حاجـة إلى المـال وكان يسيطر على فلسطين : فأيّ شيء إذن يتّفق والمنطق مثل الحصول للسـلطان علـى مـال من اليهود الأغنياء حتّى يتاح لليهود الفقراء الذهاب إلى فلسطين »[26].

قام الشاهد على فكرتين : تفكـير هرتـزل الـذي لا جـدّة فيـه بالنسبة إلى وايزمـان وممارسة هرتزل التي صنعت الهالة التي تحيط باسمه. فلنتناول في البداية تفكير هرتزل.

كتب هرتزل نفسه في يوميّاته بتاريخ 10 فيفـري 1896 إنـه لم يـأت بجديـد مقارنـة بكتاب ليون بينسكر " الانعتاق الذاتي" :

« إنّه لمن المؤسف ألاّ أكون قد قرأت هـذا الأثـر قبـل أن أنتـهي مـن طبـع كُتيّـبي (يقصد الدولة اليهوديّة) ومن ناحية ثانية فإنّ جهلي بهذا الأثر كان أمرا طيبًا إذ لـولا ذلـك ربّما تخلّيت عن مشروعي الخاصّ »[27].

هل كان هرتزل جاهلا حقّا بما كتب بنسكر ؟ يصعب تصديق ذلك. وأيّا كان الأمـر فبإمكان المرء أن يعثر في كتابي ليون بينسكر وتيودور هرتزل على كثير من المعـاني المشـتركة منها نقد وضع اليهود في أوربا ونقد محاولات اندماجهم والتأكيد علـى الخصوصيّـة القوميّـة اليهوديّة والبحث عن موطن قوميّ لهم. وتكفي الأمثلة التاليّة دليلا على ما نقول :

« حاولنا في كلّ مكان أن نندمج في المجموعات القوميّة المحيطة بنا وألاّ نحتفظ إلاّ بعقيدة الأجداد فلم يقع التسليم لنا بذلك. عبثـا حاولنـا أن نكـون وطنيّـين مخلصـين بـل في

---

26) أورد ذلك شارل رزق في: بين الاسلام والقومية العربية.صص 209-210

27) أورد ذلك والتر لاكير في تاريخ الصهيونية، ص 106

أماكن شتّى مغالين في الوطنيّة. عبثا كنّا نضحّي كما يضحّي من يواطنوننا بالمال وبالدم. عبثا أجهدنا أنفسنا من أجل مزيد من رفعة أوطاننا المتبادلة في الفنون وفي العلوم ومن أجل تنميّة ثرواتها بالتجارة وبالمعاملات.

في هذه الأوطان التي سكنّا منذ قرون كنّا نذمّ بصفتنا أجانب وفي الغالب من هؤلاء الذين لم تكن أقوامهم قد استوطنت بعد هذه الأوطان عندما كان آباؤنا فيها قبل ذلك يتعذّبون. إن الأغلبيّة هي التي بيدها تقرير من هو أجنبيّ في البلاد. والقضيّة هنا كما هو الشأن في علاقات الشعوب قضيّة قوّة. إنني وأنا أصرّح بهذا بصفتي فردا ذ تعويض نديه، لا أتخلّى عن أي شيء من حقّنا المكتسب. إنّ القوّة في عالم اليوم وبلا شكّ في أزمنة طويلة قادمة فوق الحقّ. فمن العبث، إذن، أن نكون طيّبين في كلّ مكان كما كان "الهوغونوتيون" (يقصد البروتستانت الفرنسيين) الذين أجبروا على الهجرة. آه لو تركنا الناس وشأننا ولكنّني أعتقد أنّهم لن يتركونا و شأننا »[28].

وكتب حاذيا حذو بينسكر في الشكّ في إمكانيّة انتصار فكرة التسامح عمّا قريب :
« إذا كان علينا أن ننتظر حتى يبلغ الحسّ الأخلاقيّ حتّى عند الأغلبيّة مستوى من الصفاء يصل إلى حدّ التسامح أي هذاالتسامح الذي عبّر عنه ليسينغ[29] في كتابه "ناتان الحكيم" فإنّ حياتنا وحياة أبنائنا وأحفادنا وأبناء أحفادنا لن تكفي لبلوغ هذا الهدف »[30]

هذا الشعور المزدوج بالتفوّق على الغربيّين أنفسهم وباليأس من اندماج كامل في الغرب هو الذي يفسّر مضمون العقيدة الهرتزليّة التي أزاحت إزاحة تامّة، شأنها في ذلك شأن جلّ القوميات مفهوم الأخلاق من عالم السياسة.

يتّضح، إذن ممّا سبق، أنّ هناك أفكارا عديدة يتّفق حولها كلّ من "الانعتاق الذاتي" و"الدولة اليهوديّة" ومع ذلك فهناك نقطة هامّة تفرّق بين المفكرين : ضرورة "الانعتاق الذاتي" قبل كلّ انعتاق آخر عند بينسكر والإيمان عند هرتزل بأنّ « كلّ الجهود يجب أن تبذل من أجل نيل " ميثاق" ومن أجل امتلاك فلسطين بضمانة دوليّة »[31]

[28] تيودور هرتزل . ـــ اليوميات الكاملة ص 19-20 أورد ذلك لاكير في المرجع السابق، ص 106
[29] كاتب ماسوني ألماني (1729-1781) كان قبل ظهور الفكرة القومية الألمانية من دعاة الكسموبوليتية
[30] تيودور هرتزل . ـــ الدولة اليهودية، ص 17 أورد ذلك لاكير في تاريخ الصهيونية ص 110
[31] تيودور هرتزل . ـــ الدولة اليهودية، أورد ذلك لاكير في تاريخ الصهيونية ص 114

إذ « لبلوغ هذه الغاية لابدّ لنا من مفاوضات ديبلوماسيّة... ومن دعاية على غاية من الكثافة »[32]

وهذا التقليص المفرط لعامل « الانعتاق الذاتيّ » وهذا التعويل المبالغ فيه على السياسيّ برّرهما الصهاينة العمليّون والثقافيّون بنزعة هرتزل "الفيلانثروبيّة" وبأنّه "لم يكن رجلا من الشعب".[33] وقد يكون تبريرهما يتضمّن قدرا كبيرا من الصحّة إذ كثيرا ما يلاحظ المرء اصطباغ نشاط الصهاينة ذوي الأصول الروسيّة بصبغة "شعبويّة" سبق أن رأيناها عندما درسنا يوسف أقجورا وقلّما يعثر المرء على ما يقترب منها عند هرتزل أو ماكس نورداو.

هذه النظرة المتعالية على المجتمع تبيّنها نظرته إلى العلاقة الفضلى بين الدولة والمجتمع :

« كان هرتزل ذا ميل واضح إمّا إلى ملكيّة ديمقراطيّة أو جمهوريّة أرستقراطيّة. ذلك أن الأمم لم تنضج بعد للديمقراطيّة الكاملة. ولا يفضل اليهود في هذا المجال بقيّة البشريّة . فالقضايا السياسيّة التي ستطرح على الدولة الجديدة لن تكون قضايا بسيطة يمكن البتّ فيها إمّا بنعم أو لا. فعلى السياسة ، إذن، أن تحدّد في المستويات العاليّة للمجتمع الجديد وأن تدار دفّتها طبقا لنموذج مراتبيّ. غير أنّه لا يمكن أن يكون أي عضو في الدولة اليهوديّة محلّ تمييز. ولقد كان هرتزل يعادي كلّ شكل من أشكال الحكم الدينيّ : إنّ لرجال الدين الحقّ في كلّ علامات التبجيل غير أنه لن يسمح لهم بالتدخّل في إدارة الدولة إذ أنّ دورهم يجب أن يحصر في نطاق بيعاتهم انحصار دور الجيش في ثكناته (...) إن كلّ الرجال وكلّ النساء في الدولة اليهوديّة هم أحرار في تبنّي العقيدة (أو اللاعقيدة) التي يريدون والجنسيّة التي يختارون وهم جميعا، بلا تمييز دينيّ أو جنسيّ، متساوون أمام القانون »[34].

لا أثر، إذن، في تفكير تيودور هرتزل، لهذه الشعبويّة العزيزة على قلوب أحبّاء صهيون. فإذا كان لابدّ من نسبة تفكيره إلى أحد الأنماط السياسيّة فهو أقرب إلى النمط الأنكلوساكسوني الذي يفضّل التطوّر البطيء على الطفرة والانقلاب. وممّا يؤكّد ما نذهب إليه هذا النصّ الطويل والواضح الذي كتبه ماكس نورداو عضد هرتزل الأيمن الذي ولد مثله

---

[32] تيودور هرتزل . ـــ الأعمال الكاملة، ج 1 ، ص 335 أورد ذلك لاكير، ص 115

[33] لاكير . ـــ تاريخ الصهيونية، ص 128

[34] لاكير . ـــ تاريخ الصهيونيّة، ص 113

في بودابيست وكان يكبره بإحدى عشرة سنة في المفاضلة بين النمطين اللاتيني والانكلوساكسوني :

« إنّ فكرة الدولة في فرنسا التي ولدت في البعض منها من فلسفة القرن الثامن عشر البغيضة وفي البعض الآخر منها من الروح الغالية وبالخصوص من أفكار فترة الثورة الكبرى ومن مبادئ الحكم التي اعتمدها نابليون إنّما تختلف شديد الاختلاف عن فكرة الدولة في العالم الأنكلوساكسوني أو الجرمانيّ أو السلافيّ. ففي فرنسا لا تكتفي الدولة بأن تكون جهاز تجميع طاقات كل الأفراد لبلوغ هذه الأهداف ذات الصبغة العامّة والتي ليس بإمكان الفرد أن يبلغها اعتمادا على وسائله الخاصّة فحسب (والأنكليزيّ والأمريكيّ والألمانيّ يحدّدون معنى الدولة وطبيعتها بهذا التعريف) وإنّما تدّعي كذلك أنّها تملك بإزاء أعضائها دور العناية الإلهيّة الحقيقيّة وأنّها تتّصف بصفاتها بالمعنى اللاهوتي للكلمة. إن الدولة المثال (بهذا الفهم) تصبح مؤهّلة لإدارة مصير كلّ مواطن وتحديده وهي تحشر أنفها في كلّ أفعاله في الحياة وبذلك لا يكون بإمكان المواطن أن يصبح في يوم من الأيّام راشدا بالنسبة إلى الدولة فهو واقع تحت وصاية أبديّة شأنه في ذلك شأن الطفل في منزل أبيه. والدولة لا تكتفي بإصدار القوانين و بتعيين من تعدّوا هذه الحدود و لكنّها أكثر من ذلك و إخلاصا منها لدور الأب تسعى إلى مجازاة خدمتها المخلصين. ويحسّ المواطن بصفة دائمة بيد الدولة وسواء كانت هذه اليد مبسوطة أو مقبوضة على وجنتيه أو على كتفه. فعن هذا نتج هذا النقص المميّز في النضوج وهذا النقص في الاستقلال الذي يميّز مزاج الفرنسيّ المعاصر »[35].

إن هذا التفكير المحافظ لا يمكنه أن لا يقود إلى تغليب السياسيّ على الاجتماعيّ فأثناء حديث خاص بين هرتزل والبارون موريس هيرش (1895) طالب هرتزل بضرورة إيجاد "قيادة "سياسيّة متماسكة " :« إنّكم طفيليون. وإنّه لأمر ذو مغزى ألاّ يوجد شعب يتعاطى الإحسان والتسوّل بقدر ما يفعل اليهود. ونتيجة ذلك تفرض نفسها. فهناك، يقينا، علاقة بين هذين الأمرين. وهكذا فإنّ الإحسان يحرّف السمة القوميّة (...) فإذا كان لنا

[35] Max Nordau . - Le véritable pays des milliards (1878) cité par Jörgvon Uthmann dans : le Dialbe est-il allemand ? .- Paris, 1984, p .174

والحالة هي هذه قيادة متماسكة ـ وضرورة ذلك لم تعد محلّ جدال ـ ولم تتّخذ هذه السياسة إطلاقا شكل أخويّة سريّة فإنّه يمكننا أن نتصدّى للمسألة اليهوديّة »[36].

إنّ الدولة اليهوديّة تتحقّق بشرطين : الحصول على "وعد دولي" ثمّ إخضاع فلسطين، بعد لا قبل ذلك، لتنميّة مكثّفة تحوّل "الصحراء" إلى « بساتين » :

«إنّ الصهيونيّة هي قضيّة مواصلات. توجد أرض بدون شعب ويوجد شعب بدون أرض ولا يتعلّق الأمر إلاّ بجمعهما »[37].

كان هرتزل من هؤلاء "المستقبليين" (Futuristes) المؤمنين إيمانا لا مزيد عليه بالتقنيّة والعلوم :« ليس صحيحا البتّة (أن اليهود سيخرجون من بلاد الحضارة إلى البداوة). إنّ الهجرة ستكون في إطار الحضارة. إنّنا لا نهبط في مستوى الحضارة درجة ولكنّنا على العكس من ذلك نرتقي فيها. إنّنا لن نسكن أكواخا من الطين والقشّ ولكن منازل حديثة نبنيها ويمكن أن نسكنها من دون خطر[38] »

لا قيمة، عند هرتزل، لهذا التصوّف الذي كان يملك أحبّاء صهيون، وهم يتحوّلون إثر هجرتهم إلى فلسطين إلى مزارعين :

« هناك جهود بذلت فيما مضى لحلّ المسألة اليهوديّة ولكنّ محاولة تحويل اليهود إلى مزارعين في بلدهم الأصلي هي فكرة سطحيّة تماما فالفلاح هو كائن ماض، وهو نمط من البشر في طريقه إلى الانقراض »[39].

أثار تفكير هرتزل وممارسته "الاستعلائيّة" أحبّاء صهيون إثارة لا مزيد عليها فكتب عنه الصهيونيّ الثقافيّ أحاد حاعام :

« إنّ خلاص إسرائيل يأتي من الأنبياء لا من الديبلوماسيين »[40] وكتب عنه حاييم وايزمان :« لقد أقدم على عمل جبّار من دون إعداد مناسب»[41] لقد كان أحبّاء صهيون يؤاخذون هرتزل، إضافة إلى ما ذكرنا من تغليب السياسيّ على ما عداه من أشكال النشاط،

---

[36] Th. Herzl . - Journal (2 juin 1895) أوردت ذلك كامينسكي في القوميّة العربية والقوميةاليهودية، ص 76

[37] André Chouraqui.- l'Etat d'Israel . - Paris, 8ed.1984.- p.99

[38] Th. Herzl. - l'Etat Juif, p.27 أورد ذلك لاكير في تاريخ الصهيونية صص 110-111

[39] أوردت ذلك لاكير . – المرجع السابق ص 112

[40] أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية والقومية اليهودية، ص70

[41] Ch. Weizman.- La naissance d'Israel, p 61 أورد ذلك لاكير في تاريخ الصهيونية، ص 128

على هذه اللائيكيّة المشطّة، في نظرهم، التي دفعته وهو يكتب روايته Altneuland (1902) أن لا يذكر ولو مرّة لفظ "صهيون" وأن لا ينطق أبطاله باللغة العبريّة.

ولقد كان هرتزل شاعرا بشدّة هذه المقاومة فكتب بروح مكيافيليّة بتاريخ 23 أوت 1897 وقبل انعقاد الجلسة الأولى للمؤتمر الصهيونيّ العالمي الأوّل بـ (بال) عن الطريقة التي عليه أن يسوس بها المؤتمرين :« تقتضي إدارة هذه المناقشات (...) الرقص على عدد وافر وغير مرئيّ من البيض التي عليّ أن أحذر من كسرها :« بيضة الصحافة الجديدة الحرّة» التي ليس من حقّي أن أحرجها ولا أن أمكّنها من ذريعة لطردي وبيضة اليهود الأرثوذوكس وبيضة دعاة المعاصرة وبيضة الوطنيّة النمساويّة وبيضة تركيا والسلطان وبيضة الحكومة الروسيّة التي يجب، مع إبراز الوضع المحزن لليهود الروس، تلافي إبداء مظاهر العداء إزاءها.

وبيضة إدموند روتشيلد وبيضة أحبّاء صهيون الروس وبيضة المستوطنين الذين لا يجب على المرء، مع اعتبار بؤسهم، أن يجازف فيحرمهم من إعانات روتشيلد الماليّة وأخيرا بيض النزاعات الشخصيّة والغيرة والحسد. عليّ أن أدير القضيّة بطريقة لا شخصيّة وهذا، من دون مبالغة، عمل لا يقدر عليه غير هرقل ولم تعد لي فيه أيّ رغبة »[42].

روح هذا النصّ لا تختلف في فصلها بين الأخلاق والسياسة عن روح النصّ التالي لمكيافيل (1469– 1527) :« ليس من الضرورة القاهرة أن يحوز الأمير كلّ الشمائل ولكنه من الضروريّ أن يبدو متّصفا بها. بل إنّني أجرؤ على القول إنّه إن كانت هذه الفضائل حقيقة من طبعه وأظهرها دائما في سيرته فقد تعود عليه بالضرر. وذلك في حين أنّه يكون من النافع دائما أن يبدو متّصفا بها : فمن الجيّد دائما أن يبدو الأمير حليما مثلا أو أمينا أو إنسانيّا أو متديّنا أو صادقا... ولا بدّ على المرء أن يفهم أنّه ليس بإمكان أمير، وخاصة إذا كان حديث العهد بالإمارة، أن يراعي في سيرته كلّ ما يضفي على الناس صفة الأخيار وأنه للحفاظ على الدولة مجبر، في غالب الأحيان، على العمل بما يعارض الإنسانيّة والرحمة وحتى الدين. وإذن فلا بدّ له من حيازة ذهن مرن يمكّنه من التكيّف مع كلّ شيء حسبما تقتضيه الريّاح وتقلّبات الحظ. إنّه لابدّ عليه، كما قلت، أن لا ينحرف قدر المستطاع، عن طريق الخير، ولكنّ عليه أن يعرف عند الضرورة كيف يقتحم طريق الشرّ. وعليه كذلك أن يحرص كلّ الحرص على ألاّ ينبس بلفظ لا يكون مشبعا بالخصال الخمس

---

[42] أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية والقومية اليهودية، ص 81

التي ذكرت، وذلك حتّى يحصل الاعتقاد عند رؤيته وسماعه بأنّه يفيض رقّة وصدقا وإنسانيّة وشرفا وبالخصوص تديّنا. والتديّن هو الذي ينبغي أساسا أن يظهر به. وسبب كلّ ذلك أنّ الناس عموما يعتمدون في أحكامهم على عيونهم أكثر ممّا يعتمدون على أيديهم، لأنّ النظر في متناول عيونهم جميعا في حين أنّ اللمس لا يطاله غير القليلين : إن كلّ الناس يرون ماتظهر عليه وقليلا منهم يعرفون تماما من أنت، وهذا العدد القليل لن يجرؤ البتّة على مقاومة رأي الأغلبيّة التي تدعمها كذلك مهابة السلطة القاهرة»[43]

هل نكون، بهذه المقارنة بين هرتزل ومكيافيل، قد تجنّينا على الداعيّة الصهيونيّ؟ إننّا لا نعتقد ذلك بدليل ما كتب ماكس نورداو، نائب هرتزل في رئاسة المؤتمر الصهيونيّ، عندما طرحت مسألة نشر مذكرات هرتزل إثر موته سنة 1904 :

« إذا نشرتم مذكّرات هرتزل فإنّكم تهدمون سمعته. إنّ كل من يقرأه ليس يمكنه أن لا يفكّر أنّه كان إمّا أحمق وإمّا محتالا»[44].

على أنّ ما يهمّنا، بالدرجة الأولى، في الشاهد الذي أوردنا هو ما ذكره هرتزل من وجوب الحذر من كسر بيضات ثلاث : بيضة أحباء صهيون وبيضة الأرثوذكس وبيضة دعاة الحداثة وهم اليساريون والشيوعيون.

لاشكّ أن القارئ كاد يخلط وهو يقرأ ما كتب آحاد حاعام « إنّ خلاص إسرائيل يأتي من الأنبياء لا من الديبلوماسيين » بين الصهاينة الثقافيين أمثال آحاد حاعام وناحوم سوخولوف وحاييم وايزمان من ناحية واليهود اللأرثوذكس من ناحية ثانية. وتمييز هرتزل بينهم يعني وجوب التمييز بين جماعتين مختلفتين ذلك « أنّ الصهيونيّة الثقافيّة إذا كانت لا تنتسب إلا لصهيونيّة السياسيّة فإنها كذلك لا تتطابق بالضرورة مع الصهيونيّة الدينيّة»[45]. وفعلا فقد « شغلت الخطب والمجادلات حول "المسألة الثقافيّة" حصصا كاملة في المؤتمرات الأولى وتسبّبت حتى في نزاعات حادّة ذلك أن النهضة الروحيّة التي نادى بها سوخولوف وموتسكين ووايزمان (بتأثير جزئيّ من آحاد حاعام) لم تكن فعلا هي النهضة التي يتصوّرها الأحبار المناصرون للصهيونيّة. ولقد حاول وايزمان أن يقنع هرتزل بأنّ أهميّة الأحبار عند الرأي العام اليهوديّ وكذلك الدعم الذي بإمكانهم أن يمدّوا به

43 J.J. Chevallier . - Les Grandes œuvres politiques de Macchiavel à nos jours . - Paris, 1976 .- p.27

44 أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية والقومية اليهودية ، ص61

45 كامينسكي . – القومية العربية والقومية اليهودية، ص 70

الحركة الصهيونيّة هو أقلّ ممّا يتصوّر. أمّا موتسكين فقد أثار عاصفة عندما صرّح أن الأحبار لم يحضروا المؤتمر الأوّل وأنّ من الواجب التصدّي لمحاولتهم الانضمام إلى الحركة وفرض أفكارهم عليها جميعها »[46].

إنّ مأخذ الصهاينة الثقافيين هناعلى هرتزل هو مهادنة رجال الدين بل محاولة استمالتهم فبالنسبة إلى وايزمان « كان هرتزل ساذجا. وهو ليس رجلا من الشعب وكانت ميول هرتزل إلى رجال الدين تزعجه»[47]. فهل كان هرتزل، حقّا، ذا ميول دينيّة أم كانت « سياسته القارة (هي)الحفاظ على وحدة الحركة وعلى استبعاد أسباب الشقاق؟» نعتقد أن الشاهد الذي أوردنا لهرتزل قبل الآن هو الحكم الفصل على تفكيره.

البيضة الثانية التي كان على هرتزل أن يحذر من كسرها هي بيضة « أحبّاء صهيون » القريبين من الصهاينة الثقافيين والذين اشتهروا بمقاومتهم لهرتزل أكثر من مقاومة الصهاينة الثقافيين له نظرا إلى ضخامة الاحتياطيّ اليهوديّ في أوربا الشرقيّة[48] وإلى هذا « التصوّف » السلافيّ الذي تشبّعوا به والذي لم تلطّف منه عقلانيّة أوربا الغربيّة في القرن التاسع عشر كثيرا.

ومآخذ هؤلاء على هرتزل شبيهة بمآخذ الصهاينة الثقافيين عليه فهو، عندهم، أرستقراطيّ ليس من الشعب ولا يتعلّق بـ « صهيون» تعلّقه بأرض، أي أرض، تكون لليهود سواء في أوغندة أو في عريش مصر، وهو « يجهل الواقع» في المنطقة ثمّ هو أخيرا « متسلّط» يودّ أن يلزمهم، بالاستناد إلى قرارات المؤتمرات الصهيونيّة العالميّة، بما لا يمكن أن يلتزموا به لاختصاص مطالبهم بفلسطين دون غيرها من بقاع الأرض. لقد بدأ أحبّاء صهيون هجرتهم من روسيا إلى فلسطين منذ بداية حكم عبد الحميد السلطنة و ها أن هرتزل يصرّح أثناء المؤتمر الخامس الذي انعقد سنة 1903 ببال ساخرا إنّه يمكن لأحد كبارهم، وهو (أوسيشكين) « أن يشتري كلّ أراضي مدينة مولده، (إيكاترينوسلوف) ولكن هذه ستبقى، مع ذلك، جزء لا يتجزّأ من روسيا »[49].

---

46) والترلاكير. ــ تاريخ الصهيونية، ص 128

47 والترلاكير .ــ المرجع السابق ص 128

48 عدد اليهود سنة 1900 : في رومانيا 250.000 وفي بولونيا 2.000.000 وسيكون عددهم في الولايات المتحدة ، سنة 1914 نتيجة الهجرة المكثفة 3.000.000

49 أوردت ذلك كامينسكي في القوميّة العربية والقوميّة اليهودية، ص151

لم يتأخّر ردّ الصهاينة الروس فلقد أعلنوا أنهم لن يذهبوا إلى أوغندا. وقد اتهم هرتزل علنا بالخيانة وبعد المؤتمر بقليل حاول أحد الطلبة الصهاينة أن يغتال نورداو [50] ثمّ إنهم أصرّوا، بعد ذلك، على أن يلتزم هرتزل، كتابيًا، بالتخلّي عن نزعة الانفراد بالقرار :

« نشر (أوسيشكين) وهو أكثر قادتهم جدالا، بعد عودته من فلسطين، إثر انعقاد مؤتمر (1903) رسالة تضمّنت موافقته على انتخابه ضمن لجنة العمل مع التأكيد على أنه يعتبر نفسه غير ملزم بالقرار حول أوغندة. كان ذلك بمثابة التمرّد العلني (...) ولقد صوّت الصهاينة الروس في ملتقى عقدوه على لائحة تتّهم هرتزل بخرق برنامج بال وعيّنوا ثلاثة منهم لمقابلته ومطالبته بعبارات واضحة بالتخلّي عن طريقته الأوتوقراطيّة وبعرض كلّ شيء في المستقبل على الجهاز الأعلى المنتخب وهو جهاز لجنة العمل كما أن عليه، إضافة إلى ذلك، أن يعد، كتابيًا، بألاّ يلتمس دعم المؤتمر في أي مشروع استيطانيّ غير مشروع الاستيطان في فلسطين وسوريا. هذا الإنذار آلم هرتزل كثيرا وسبّب استياء كبيرا داخل الحركة الصهيونيّة خارج روسيا »[51].

أمّا البيضة الثالثة التي كان على هرتزل أن يحذر من كسرها فهي بيضة «المعاصرين». والمعاصرون هنا هم المعبّرون عن التيّارين الاشتراكيّ (مثل سركين) والشيوعيّ (مثل بير بوروخوف) في الحركة الصهيونيّة، أي هؤلاء الذين يرون أن صهيونيّة هرتزل الفييني (نسبة إلى Vienne) تفتقر إلى بعد أساسيّ هو البعد الاقتصاديّ والاجتماعيّ. فلقد عبّر سركين منذ المؤتمر الصهيوني الثاني (1898) عن إيمانه بضرورة قيام الدولة اليهوديّة المنشودة على أساس اشتراكيّ [52] ولسوف يتجذّر هذا المطلب أثناء انعقاد المؤتمر الثالث سنة 1899 :

«أذهل هرتزل كذلك إنشاء حزب صهيوني اشتراكيّ بقيادة سركين وآخرين طالب بتكوين دولة اشتراكيّة في فلسطين وفي الأراضي المجاورة وقد حمل سركين بشدّة على هيمنة العناصر البورجوازيّة والدينيّة الأرثوذكسيّة على الحركة الصهيونيّة وحمل كذلك على «المثقفين المتعفّنين» الذين كانوا يريدون فصل الحركة عن مبادئ الإنسانيّة التقدميّة الكبرى

---

50 أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية والقومية اليهودية ، ص151

51 كامينسكي . ـــ المرجع السابق، صص151-152

52 كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية . ـــ ص 91

هذه المشاريع المخالفة لم تكن فحسب تحزن هرتزل الذي لم يبد البتّة ميلا كبيرا ولا تعاطفا مع الحركة الاشتراكيّة ولكنّها كذلك كانت أكثر إزعاجا للشاب وايزمان »[53].

هذا الحزب هو الذي سيولد منه حزب العمل الإسرائيليّ ولذلك كتبت غولدا مائير عن سركين : « لقد قابلت العديد من زوارنا وتحدّثت إليهم، منهم من أصبح عضوا فعّالا ومؤثّرا ليس في حياتي فحسب ولكن في الحركة الصهيونيّة (...) أذكر أوّلا ناشمان سيركن، وهو من أشدّ المتحمّسين للإيديولوجيّة الصهيونيّة العمّالية، كان يهوديّا روسيّا، درس الفلسفة وعلم النفس في برلين، ثمّ عاد إلى روسيا بعد ثورة عام 1905 [54] ومن ثمّ هاجر إلىالولايات المتّحدة حيث أصبح قائدا لحركة العمل الصهيوني. كان سيركن يعتقد أنّ الأمل الوحيد لأفراد الطبقة العمّاليّة هو المهاجرة ضمن المجموعات الراحلة إلى فلسطين، لقد تكلّم كثيرا وكتب بعبقريّة عن هذا الموضوع في أوربا »[55]

الوجه الثاني من وجهي « المعاصرين » هو الوجه الشيوعيّ الذي عبّر عنه بيربوروخوف (1881–1917). ويقوم تفكير بير بوروخوف الاجتماعيّ والسياسيّ على مطلبين :

أوّلهما أن على الصهيونيّة أن تضمن ليهود الشتات ملاذا يحميهم من الاضطهاد وثانيهما أن عليها أن تحرّرهم، في هذا الملاذ، من الاستلاب الاقتصاديّ الذي كانوا عليه في الشتات إذ لا معنى لتحرّر اليهود من مضطهد أجنبيّ إن لم يقع التصدّي عند قيام الدولة اليهوديّة لإمكانيّة أن يستغلّ بعض اليهود مواطنيهم. فلا معنى، عنده، لوحدة قوميّة تطمس معالم الصراع الطبقيّ في الوطن المنشود. ومن أجل تحقيق هذه الغاية أسّس بوروخوف حزب « باولي صيون » (Paolé Sion) :

« إنّ مبتدأ تفكير بوروخوف هو معاينة وضع اليهود، فلقد قضى عليهم التشتّت الذي حوّلهم إلى غرباء ومستأصلين بأن يكون لهم بما هم شعب بنية اجتماعيّة غير عاديّة وشاذّة. فهم يمثّلون بسبب انحصارهم في مهن معيّنة، « بورجوازيّة » ، بنية طبقيّة تشبه هرما مقلوبا، هرما قاعدته البروليتاريّة صغيرة مقارنة بالطبقات العليا. إنّ تجمّع يهود الشتات في طبقات متوسّطة يؤدّي بهم حتما إلى التوق نحو أعلى السلّم الاجتماعيّ ونحو

---

53 والترلاكير . ــ تاريخ الصهيونية، ص 134

54 يراجع الفصل المتعلق بالتارية الاسلامية وبتجربتها أثناء ثورة 1905 في روسيا

55 غولدا مائير . ــ [الحقد]، ص 50

قطاع الخدمات. فهم بسبب ضعف البروليتاريا عندهم، لا يمكنهم أن يشاركوا لا في صراع الطبقات ولا في التحررّ الاقتصاديّ الذي يطمحون إليه. إن هذا التحليل هو الذي أدّى بـ « بيربوروخوف »، وهو ماركسيّ يهوديّ، إلى الصهيونيّة. فهي، بالنسبة إليه، ضرورة اشتراكيّة لأنّ منح اليهود بلدا ودولة قوميّة و « استقلالا إقليميًا سياسيًا» هو الأمر الكفيل بتسوية وضع بنيتهم الاجتماعيّة وبتقويم الهرم الطبقيّ المقلوب. فإذّاك يمكن أن توجد بروليتاريا يهوديّة على غرار بروليتاريا الأمم الأخرى يمكنها أن تستفيد من ظروف الصراع الطبقيّ الموضوعيّة»[56].

من كلّ ما سبق يتبيّن لنا أن حساسيّات عديدة كانت تتعايش وتتصارع ضمن الحركة الصهيونيّة بشكل يصعب أن نجد له شبيها في الحركات القوميّة النابذة في بلاد الشام، ولأصول الصهاينة ومنابتهم الأولى خارج بلاد الشام أثر كبير في تعدّد هذه الحساسيّات و إتجاه أغلبها وجهة اجتماعيّة بل اشتراكيّة وشيوعيّة. نعم، لقد كان لهرتزل هالة عظيمة ولكنّ هذه الهالة لم تتمكّن من الإتيان على الحساسيّات المختلفة في الحركة الصهيونيّة بل إنّ المؤتمرات الصهيونيّة العالميّة التي كانت تعقد سنويًا من 1897 إلى 1901 ومرّة كلّ سنتين بعد هذا التاريخ قد امتازت إلى جانب دوريتها بديمقراطيتها نظرا إلى قوّة الحساسيّات الممثّلة فيها. ومع ما رأينا أحيانا من شدّة مقاومة بعض التيّارات لهرتزل فإنّ كثيرا من المعبّرين عن بعض هذه التيّارات، مثل وايزمان، يقرّون، مع ذلك، بـ « أن ما صنع عظمة هرتزل إنّما هو دوره بما هو رجل عمل ومؤسّس للمؤتمر اليهوديّ ومثال للإقدام والإيمان » وهذا الحكم لا تبدو وجاهته إلاّ بتناول علاقة هرتزل بـ «البيضة » الرابعة التي كان عليه أن يحذر من كسرها وهي بيضة تركيا والسلطان بين 1896 وموته سنة 1904. فنحن نراه سنة 1896 عند قيام حملة صحفيّة أوربيّة غربيّة وعثمانيّة معارضة على سياسة عبد الحميد الإسلاميّة إثر مذابح الأرمن يزور بصفته صحفيًا نمساويًا - مجريًا في صحيفة « الصحافة الجديدة الحرّة » عاصمة السلطنة التي رحّبت به سعيا منها إلى تحسين صورتها في الخارج :

« تمكّن هرتزل من مقابلة الصدر الأعظم خليل رفعت باشا مرّتين بداية من 17 جوان 1896 وكذلك من مقابلة أعضاء آخرين في الحكومة، في الأيام الموالية. ولم يقع استقباله بوصفه ممثّلا للصهيونيّة وإنّما بوصفه صحفيًا في « الصحافة الجديدة الحرّة» مما

[56] شارل زرق . ـــ بين الاسلام والقومية العربيّة، ص 210

دلّ منذ البداية على نيّة العثمانيين. فالسلطنة لم تكن تولي الصهيونيّة اهتماما وإنّما كانت تعير صورتها في أوربا أهميّة كبيرة، بعد أن دبّرت مذابح الأرمن »[57].

هل حقّا أن السلطنة بمختلف مراكز القوى فيها كانت « تهمل الصهيونيّة » وعن أيّ صهيونيّة تتحدّث كامينسكي؟ إنّها تتحدّث عن صهيونيّة هرتزل « التي لا غاية لها غير إقامة ملاذ للشعب اليهوديّ في فلسطين يضمن وجوده القانون العام »[58] ومثل هذا المطلب يذكّر بـ « متصرفيّة لبنان » التي إن قبلت السلطنة بقيامها فذلك اضطرارًا منها. ولن ينظر حتى العثمانيون الاتحاديون، خلفاء عبد الحميد في الحكم، إلى هذه المتصرفيّة بعين الرضا لأنّها مثّلت في نظرهم سابقة نابذة خطيرة بل إن آحاد حاعام نفسه لم يبد له هرتزل أثناء المؤتمر الصهيونيّ العالميّ الأوّل وهو يعرض مشروعه « أكثر من رجل استغلّ ثقة الناس ولو عن حسن نيّة»[59].

وإذن فبقدر ما كانت أغلب مراكز القوى في السلطنة تحذر حذرها من « الطاعون» من قيام كيانات ذات حكم ذاتيّ تضمن القوى العظمى وجودها لم تكن كلّ هذه القوى تقاوم بالشدّة نفسها نشاط الصهيونيّة العمليّة والثقافيّة. وهذا هو ما يفسّر أن هذا الوجه من وجوه الصهيونيّة سوف يتمكّن أثناء حكم عبد الحميد نفسه من إنشاء ما يشبه المدينة ـ المركز، نقصد بذلك مدينة تل أبيب ويدلّ مضمون لقاء بين هرتزل وأحمد عزّت العابد على حساسيّة المسألة الفلسطينيّة بالنسبة إلى دولة إسلاميّة مثل دولة عبد الحميد :

« قابل هرتزل ، في 18 جوان، السكرتير الثاني للسلطان، عزّت باشا، وهو عربيّ (من دمشق) يحظى بالتقدير ويعتبر واحدا من أكثر الشخصيات تأثيرا في الامبراطوريّة. إنّ المحادثات لم تسفر عن أيّ نتيجة ولكنّ عزت باي سارّ نفلنسكي (Nevlinski) وهو موظّف نمساويّ اشتغل طويلا في الآستانة على حدة أن فكرة هرتزل ليست سلبيّة بالنسبة إليه. وقد نصح اليهود بألاّ يسعوا إلى الحصول على فلسطين مباشرة لأن الترك لن يقبلوا بذلك. ويمكن لليهود، بالمقابل، أن يشتروا أراضي مجاورة يقايضونها شيئا فشيئا بالأرض المقدّسة»[60].

---

[57] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 86

[58] والترلاكير. ـــ تاريخ الصهيونية، ص 14 (نقلاعن نصوص المؤتمر الصهيوني الأول في بال الذي حضره مائتا عضو من كل أوربا)

[59] ولترلاكير . ـــ تاريخ الصهيونية، ص 128

[60] أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية والقومية اليهودية، ص 86 .

إنّ نصيحة مستشار عبد الحميد، إن صحّت الرواية، وهي خطيرة، لا يمكن أن يرحّب بها رجل مثل تيودور هرتزل. ولكنّ مثل هذه النصيحة تتّفق تمام الاتفاق مع وجهة نظر الصهيونيّة العمليّة التي تمكّنت فعلا بين 1899و 1902 من شراء ما يقرب من نصف إقليم طبريّة. على أنّ هناك قضيّة هامّة أخرى تثيرها نصيحة أحمد عزّت العابد، وهي تتّصل بما كان رجال السلطنة يفهمون من لفظ فلسطين « فالأرض التي تسمّى اليوم فلسطين كانت في حقيقة الأمر مقسّمة إلى منطقتين تابعتين لسلطتين مختلفتين. فشمال فلسطين (سنجق عكّا ونابلس) كان حتى سنة 1888 تابعا لولاية الشام (سوريا) التي كان مركزها دمشق وكان بعد 1888 تابعا لولاية بيروت أمّا بقيّة البلاد الفلسطينيّة فكانت تشكّل متصرفيّة القدس»[61].

وقد يكون من المفيد، حتى تتضح المسألة أكثر، التذكير بما أوردنا في الفصل الأوّل من القسم الأوّل ممّا يتّصل بالتقسيم الإداريّ العثمانيّ. ففي هذا التقسيم كانت متصرفيّتا عكّا (وتضمّ حيفا وطبريّة وصفد والناصرة) ونابلس (وتضمّ جنين وبني صعب) تابعتين حتى نهاية الحرب العالميّة الأولى لولاية بيروت أمّا القدس (وتضمّ أقضية يافا وغزّة) فكانت متصرفيّة ممتازة تقع بين حدود ولاية بيروت الجنوبيّة وسيناء المصريّة وتخضع لسلطة الآستانة المباشرة.

هذا التقسيم هو الذي يفسّر نصيحة أحمد عزّت العابد اليهود بعدم السعي إلى الحصول على « فلسطين مباشرة وبتركيز جهودهم على شراء أراضي مجاورة » (هل كان يقصد بذلك أراضي في عكّا ونابلس التابعتين لولاية بيروت ؟) يمكن فيما بعد تعويضها بـ « الأرض المقدّسة» (القدس) . إنّنا نذهب هذا المذهب في التفسير لأنّنا بقدر ما نلاحظ شبه إجماع في السلطنة على مقاومة كلّ سعي صهيونيّ مجاله القدس خاصة نلاحظ في الآن نفسه تسيّبا سياسيّا فيما يتعلّق بمقاومة الصهيونيّة العمليّة ونشاطها الاستيطانيّ في نابلس وعكّا.

إنّنا نعتقد، نظرا إلى هذا التضارب في التفكير بين صنعة القرار في السلطنة أنّهم كانوا لا يفهمون من فلسطين ما نفهم اليوم وبذلك يمكن أن نفسّر رفض السلطان عبد الحميد نفسه التنازل لليهود عن مؤطئ قدم من الأرض في « فلسطين »:

« بعد اثني عشر يوما من المحادثات مع السلطات التركيّة لم يتمكّن هرتزل من مقابلة السلطان شخصّيا وقد سارّ السلطان نفلنسكي أن الأرض ليست ملكه ولكنّها ملك

[61] شارل رزق . ـــ بين الاسلام والقومية العربية، ص 213

الشعب التركيّ : « إنّه لا يمكنني أن أبيع ولو مقدار موضع قدم منها لأنّها ليست في حوزتي ولكنّها في حوزة شعبي (...) إنّه إذا وقع تقسيم إمبراطوريّتي (...) يكون بإمكانهم أن يحصلوا على فلسطين بلا ثمن. ولكن جسمنا إذّاك يكون قد تعرّض للتقسيم... وأنا أرفض التشريح »[62]

ورغم هذا الرفض السلطاني القاطع فإنّنا نرى عبد الحميد يطلب من تيودور هرتزل أن يخدم السلطنة صحافيّا وماليّا :

« رفض عبد الحميد استقبال هرتزل ولكنّ إحدى أفكاره استمالته فبعث إليه برسالة يطلب فيها منه أن يسعى إلى تحسين صورة السلطنة في الصحافة الأوربيّة وإلى تسهيل حصول السلطنة على قرض بمليوني جنيه لسداد الدين العموميّ »[63].

إنّ أغلب الدراسات المحاربة للعثمانيين الاتحاديين وخاصة منها الدراسات السياسيّة العروبيّة الإسلاميّة لا تكفّ إلى اليوم عن اتهامهم بالتفريط للصهيونيّة العمليّة في أرض فلسطين وتذكر مثالا لذلك صفقة العربيّ الأرثوذوكسيّ البيروتيّ إلياس سرسق الذي باعها في خريف 1910– 2400 أكر تقع بين الناصرة وجنين (دائما ولاية بيروت !!!) وتعدّ من أفضل الأراضي الفلسطينيّة وتتناسى أن صفقات شبيهة بهذه عقدت بين 1899 و 1902 على عهد السلطان عبد الحميد كما تتجاهل (أو تجهل) أن هذه الأراضي كانت تقع، حسب التقسيم العثمانيّ الإداريّ، في مناطق تابعة لولاية بيروت وأنّ هذا التقسيم، إضافة إلى غياب الوعي القوميّ وغلبة النزاعات العرقيّة والدينيّة والطائفيّة كلّ ذلك لا يسمح بتبيّن مخاطر الصهيونيّة العمليّة إلاّ عند العدد المحدود جدّا من غير اليهود أمثال سكان المنطقة من الفلسطينيين والشوام المسيحيين وبعض الشوام المسلمين الذين قادتهم ظروف الحياة إلى العمل في فلسطين.

وفعلا فإنّه يمكن، فيما يتعلّق بالفلسطينيين، أن يعثر المرء، حتى في الكتابات الصهيونيّة، على دلائل لمقاومتهم الجمعيّة الاستعماريّة اليهوديّة التي أسّسها سنة 1891 موريس هيرش وخاصّة منذ انعقاد المؤتمر الصهيوني العالمي الأول في بال (1897) «إذ تشكّلت الحركة أمام الرأي العام وأبدى عرب فلسطين الذين كانوا يتابعون الحدث بحذر

---

[62] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 86

[63] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 86 نقلا عن هرتزل (Diaries (19 Juin 1896

علامات من الفضول والريبة والعداوة»[64] وفي سنة 1899 كتب يوسف ضيا الخالدي من الآستانة إلى الحبر صادق كاهن(Zadoch Kahn) في فرنسا منددا بالسياسة الإستيطانيّة فردّ عليه تيودور هرتزل في 19 مارس 1899 نافيا أن يكون لليهوديّة نيّة سلب السكّان الأصليين أراضيهم ومبّررا وجود اليهود في فلسطين بـ « ديناميتهم الاقتصاديّة» التي ستكون، في نظره، خيرا على الجميع [65].

ومع ما ذكرنا من مظاهر مقاومة الفلسطينين للصهيونيّة العمليّة فإنّه لا يبدو أن هذه المقاومة كانت تصدر عن وعي عميق بـ « أبعاد» المسألة أو تدرجها في مجال صراع القوميّات. وعلى العكس من ذلك كان الوعي المسيحيّ بها. فكثير من المسيحيين قرأوا غوستاف لوبون وتوقّفوا عندما تنبّأ به منذ بداية ثمانينات القرن التاسع عشر ثمّ إنّهم كانوا، نقصد المارونيين والروم الكاثوليك خاصّة، على اطلاع على موقف البابا ليون الثالث عشر (1878-1903) من الصهيونيّة بوجوهها المختلفة إذ « اعتقد قداسة البابا، بعد مؤتمر بال، أنّ من واجبه بوصفه رئيسا للكاثوليكيّة، أنّ يتّخذ كلّ الإجراءات للحيلولة دون قيام أمّة يهوديّة في القدس، ففي رسالة خطّها ليون الثالث عشر بيده ناشد البابا السلطان أن لا يتنازل عن فلسطين لليهود « الذين سيكونون مزهوين، ولو لبعض السنين، بإمكانيّة تكذيب النبوءة التي مفادها أنّهم سيبقون أبد الدهر مشتّتين في العالم، عاجزين عن أن يؤسّسوا لهم أمّة» [66] فإذا أضفنا إلى الموقف البابويّ ما أثارته الخصومة، في فرنسا، حول العسكريّ دريفوس من ضجّة فكريّة وسياسيّة فهمنا أثر كلّ ذلك في اليهود و المسيحين على حدّ سواء : ففي 1902 نشر تيودور هرتزل روايته «ألت نويلاند ». وقد تناول فيها مسألة « المدينة الجديدة » المحكومة بالعلوم والتقنيّة الحديثة والتي لا أثر فيها للشقاق بين اليهود والسكان الأصليين أمّا الماروني نجيب العازوري الذي عمل في القدس مدّة من الزمن وكان من أنصار الحزب الفرنسيّ المعادي لتزايد التأثير اليهوديّ والصهيونيّ في فرنسا فقد نشر سنة 1905 « يقظة الأمّة العربيّة » الذي تعرّض فيه، شأنه في ذلك شأن غوستاف لوبون قبل ربع قرن، لسيناريو الصراع اليهوديّ العربيّ المقبل. من المقارنة بين هذه الكتابات المسيحيّة والكتابات

---

[64] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 83

[65] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 127

[66] Etudes, vol. LXXIII, 28 : H. Lammens, S.J. « Le sionisme et les colonies juives en Palestine, 1897, pp.433-458 أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية...ص 111-112

الإسلاميّة أو العروبيّة الإسلاميّة حول المسائل المتعلّقة بالقوميّة يتبيّن، إذن، أن وعي المسيحيين كان أكبر بكثير من وعي مساكنيهم ولعلّ نقص هذا الوعي هو الذي دفع هرتزل إلى إهمال إمكانيّة ردّة فعل فلسطينيّة عنيفة على المشروع الصهيونيّ ودفع الصهيونيّة العمليّة إلى مؤاخذته على هذا الجهل. ولقد كان المؤتمر الصهيونيّ العالميّ الخامس (1901) ميدانا لمعارضة رسميّة للصهيونيّة السياسيّة قادتها جماعة تسمّت بـ « الجماعة الديمقراطيّة الصهيونيّة » ضمّت من بين من ضمّت فـ. جاكوبسون V. Jacobson ومارتين بوبر Martin Buber وليوموتسكين Motzkin وحاييم وايزمان وبوتولد فايفل Buthold Feivel ودفيد تريتش David Trietsch وافراييم ليليان Ephaim Lilien أعطت الأولويّة للأهداف الثقافيّة والعمليّة. هذا الاتجاه عبّر عنه الدكتور أرتير روبين، المهندس الزراعي، الذي كان مشرفا على الاستعمار الزراعيّ وشراء الأراضي في فلسطين والذي اشتهر بمبادراته الشخصيّة وبحوثه وتحقيقاته الميدانيّة :

« يبدو أنّ المسألة الأصعب التي علينا أن نواجهها هي مسألة علاقاتنا بالعرب في فلسطين. وإذا لم نصل إلى اتفاق بيننا وبينهم فإنّ كلّ عملنا في فلسطين هو عمل مبنيّ على الرمال »[67].

مثل هذه المعارضة لم تفتّ من عضد تيودور هرتزل وتيّاره السياسيّ فإذا هو يبذل سنة 1901 كلّ الجهود للقاء السلطان عبد الحميد، وهو ما حصل فعلا في ماي من هذه السنة. ولقد خرج هرتزل من هذا اللقاء بانطباع سئ:

« اعترف هرتزل، بعد فشل مفاوضاته سنة 1902، أنّ عبد الحميد قد اقتصر علىاستخدامه» [68]. فاتّصل ببريطانيا (مشروع الاستيطان في العريش المصري، الأكثر من أوغندا قربا من فلسطين) بل بالعثمانيين الاتحاديين ولكنّ مساعيه، هذه المرّة أيضا، باءت بالفشل : لقد قابل الدكتور ناظم باي المشهور بلقب روزوفي نوفمبر 1903 ماكس نورداو في باريس وقبل، نتيجة أحداث كيشينيف الدامية ومجازر اليهود، أن يتعهّد بتوطين مائة

---

[67] كامينسكي . ـــ القوميةالعربية...ص130، حاشية 1

[68] Th. Herzl. - Diaries, t.III (14 mars 1902, n° 1256),t.IV (27 Juillet 1902, n° 1319) T.IV (13 Juillet 1902, n° 1331), TIV (2 Fevrier 1902, n° 1341) أوردت ذلك كامينسكي في القومية العربية والقوميةاليهودية، ص 86.

ألف عائلة من أوربا الشرقيّة في السلطنة ولكن بشرط توزيع هذه العائلات على كلّ الولايات تفاديًا لتكوّن جماعات قوميّة كبيرة ينتهي أمرها بالانفصال عن السلطنة.

ويعرف الجميع نهاية هرتزل فلقد مات سنة 1904 من دون أن يتحقّق من برنامجه السياسيّ أي شيء. هذه السنة هي التي انتقل فيها حاييم وايزمان، ممثّل الصهيونيّتين الثقافيّة والعمليّة للعمل في مانشستر (بريطانيا)، هذه المدينة التي تعتبر موطنا لنظريّة التبادل الحرّ الاقتصاديّة وموطنا كذلك لكثير من اليهود الصهاينة ذوي التأثير والنفوذ الكبيرين :

« كانت مانشستر هي قلعة نظريّة التبادل الحرّ وكان وينستون تشرشل قد أثبت كفاءته في الدفاع عن هذه النظريّة وهو الذي انفصل عن التوريز، Tories (يقصد أنصار إطلاق الحكم الملكي مقابلة بـ «الويغز» Wighs) بسبب هذه المسألة بالذات وبسبب الطريقة الحيّة والمعاصرة التي عرف كيف يعرض بها أطروحة التبادل الحرّ. ولسوف يتمكّن الآن من استمالة الطائفة اليهوديّة النافذة في مانشستر. ذلك أن من الأمور ذات المغزى أن كثيرا من أنصاره الرئيسيين في هذه المدينة كانوا يهودا، ومن هؤلاء تبرز أسماء أنصاره الأوائل: ناتان لاسكو Nathan Laske وحاييم وايزمان وإسرائيل تزانغفيل Israel Zangwill وجوزيف دولبرغ Joseph Dulberg وبارّو أي. بليشا Barrow I. Belisha لذلك فلا عجب أن ينحاز إلى قضيّة الصهيونيّة منذ زمن باكر جدًا وقبل أن تصبح هذه القضيّة حديث الساعة»[69] عن هذا الخيار نفسه كتبت غولدا مايير أنّ وايزمان كان قد « وضع كامل ثقته بالبريطانيين»[70] تماما كما وضعها فيهم العثمانيون الصباحيون والعرب البروتستانت من قدماء جماعة بيروت السريّة والعروبيون الإسلاميون فأصبح فصل بريطانيا بين هؤلاء الخصوم مع المحافظة على مصالحها في المنطقة، أمرا على غاية من الصعوبة.

سنة 1904، إذن، هي سنة على غاية من الأهميّة فيما يتّصل بهذا الفصل خاصّة أنّه سيكون لموت هرتزل تأثير كبير في توازن القوى داخل الصهيونيّة. فقد انعقد المؤتمر الصهيونيّ السابع نهاية جويليّة 1905 في مدينة بال وكان عليه أنّ يتّخذ قرارا بشأن المشروع الاستيطانيّ في أوغنده : رفض المؤتمر هذا المشروع ونتج عن حدّة الصراع انسحاب الصهاينة

---

[69] Randolph S. Churchill. - Churchill. II : Le Jeune homme d'Etat (1901-1914) , Paris, 1967.- p.90

[70] غولدا مايير— [الحقد]–ص158

الذين لا يشترطون أن تكون فلسطين دون غيرها، موطنا لليهود بقيادة تسانقفيل وبعض ممثّلي المنظمات اليساريّة الأوربيّة الشرقيّة مثل سيركين .

تنزّلت بغلبة التيارين الثقافيّ والعمليّ على المؤتمر «القضيّةالعربيّة» منزلة أساسيّة حتى أن ماكس نورداو تحدّث، خلافا لما كان هرتزل يفعل، عن مخاطر نموّ الوعي القوميّ العربيّ. ثمّ تناول الكلمة بعده اسحق إبشتاين Yitshak Epstein وهو أستاذ فلاّح في فلسطين في جلسة مغلقة وكان يرى أنّ «القضيّة العربيّة يجب أن تتنزّل المنزلة الأولى في سلّم القضايا التي تواجه الصهيونيّة» «فالشعب العربيّ شعب فخوزذو أنفة ونزّاع إلى الاستقلال وعلى «اليشوف» Yishuv الجديد أن يحذر كلّ الحذر حتى لا يتسبّب في احتكاك يثير غضبه» ونصح اليهود، على سبيل المثال، بألاّ يشتروا من الأراضي إلا ما لم يكن الفلاحون يستغلّونه وبأن يعملوا على أن يستفيد العرب من المؤسّسات الثقافيّة والصحيّة اليهوديّة وبالعمل على رفع مستواهم.

ويعتبر أرثير روبين من الآخذين برأي إسحق إبشتاين الذي عبّر عنه في المؤتمر ووضّحته مقالته "مشكلة كامنة" وهي مقالة أثارت نقاشا حادًا في الأوساط الصهيونيّة فأفكار إيبشتاين توافق الدراسات التي قام بها روبين أثناء اشتغاله في فلسطين.

إزاء هذين الموقفين المختلفين (الموقف السياسيّ والموقف الثقافيّ والعمليّ)كان على المؤتمر أن يقوم بعمليّة توفيقيّة صعبة كما كان عليه أن ينتخب رئيسا جديدا للمؤتمر ولقد تمكّن من صياغة قرارات تجميعيّة. فقد رفض سياسة الاستعمار الخيريّ وسياسة الاستعمار على نطاق ضيّق إذ أنّ هذين الاستعمارين لا يستندان، في نظر المؤتمر، إلى مخطّط أو نظام شامل. وقرّر العمل على تعزيز المواقع اليهوديّة في فلسطين في الميدانين الزراعيّ والصناعيّ كما وقع انتخاب مجلس إدارة جديد ضمّ ثلاثة من القائلين بالصهيونيّة العمليّة (الأستاذ فاربورغ Warburg – أوسيشكين Ussishkhine كوقن برنشتاين Kogen Bernstein)وثلاثة من القائلين بالصهيونيّة السياسيّة(ليوبولد غرينبرغ L.Greenberg، جاكوبيس كان Jacobus Kann ـ إسكندر مارموريك A.Marmorek). مزّق ماكس نورداو، العضد الأيمن لهرتزل وممثل الصهيونيّة السياسيّة، عرض رئاسة هذه اللجنة فوقع انتخاب دفيد فولفسون (1958–1914) رئيسا لهذه اللجنة.

كان فولفسون تاجر خشب في كولونيا. وقد ولد في لوتيوانيا وانضمّ إلى أحبّاء صهيون وكان إلى ذلك من صحابة تيودور هرتزل الأوائل. وتعتبر الصيغة التوفيقيّة التي انتهى إليها

المؤتمر السابع أكثر الصيغ ملاءمة للظروف السياسيّة المتقلّبة إذّاك على عكس صهيونيّة هرتزل السياسيّة الصافية التي تعوّل، قبل كلّ شيء، على «وعد» لا يمكن للصهيونيّة العالميّة أن تناله إلا بغلبة شقّ من شقّي القوى العالميّة المتنافسة. ومن ناحية ثانية فإنّ هذه السياسة التوفيقيّة كانت حَريّة بعدم إثارة مخاوف السلطنة لذلك سيصرّح حاييم وايزمان في المؤتمر الثامن (1907) :

«لابدّ من الحصول على ميثاق ولكن فقط كنتيجة لجهودنا في فلسطين. فإذا أعطتنا الحكومات اليوم ميثاقا فإنّه سيكون مثل قصاصة الورق. ولن يكون الشأن كذلك إن بذلنا نشاطا عمليّا في فلسطين، إذ يكون الميثاق أنذاك قد كتب واتّحد بدمنا اتحادا لا تنفصم عراه»[71].

أعاد فولفسون في هذه السنة نفسها ربط الصلة بالباب العالي ممثّلا في الدمشقيّ أحمد عزّت العابد بعد الفتور الذي ميّز هذه الصلة بعد موت هرتزل :

«صادفت زيارة فولفسون الثانيّة، في أكتوبر 1907، سنة انعقاد المؤتمر الصهيونيّ الثامن وكانت استجابة لما يشبه دعوة وجّهتها إليه الحكومة العثمانيّة وقد عرض على الأتراك مشروعا ينصّ على توطين 50.000 عائلة يهوديّة في فلسطين، ولكن في غير القدس. هؤلاء الموطّنون يصبحون رعايا عثمانيين يقومون بالخدمة العسكريّة ولكن يعفون من الضرائب لمدّة خمس وعشرين سنة. أمّا الأرض فتشتريها الهيئة التنفيذيّة الصهيونيّة وتبقى من ممتلكاتها. كان الأتراك يطلبون لتجميد ديونهم قرضا بـ 26 مليون جنيه إسترليني فعرض عليهم فولفسون مبلغ مليوني جنيه (...) كما اصطدم فولفسون بطلبات عملاء هرتزل القدامى الملحّة من أمثال عزّت باي الذين كانوا يطلبون مليون فرنك ثمنا للخدمات التي قدّموها مثل رفع الحظر عن الاستيطان اليهوديّ. وقد كان فولفسون يحذر منهم أكثر ممّا كان هرتزل يفعل. وعندما أعلنت السلطات التركيّة أنّه من غير الممكن أن ينتظر الصهاينة بادرة طيّبة منها إن لم يخط هؤلاء الخطوة الأولى ردّ عليهم فولفسون أن ليس بإمكانه أن يفعل شيئا إذا لم تكن المبادرة من الأتراك. كانت هذه المساومة متواصلة عندما قام جماعة «تركيا الفتاة» بثورتهم وخلعوا السلطان»[72].

---

[71] أوردت ذلك كامينسكي في القوميةالعربية والقومية اليهودية، ص 93

[72] كامينسكي . ـــ القومية العربيةوالقوميةاليهودية ، صص 162-163

علينا أن نلاحظ هنا أنّ كاترين كامينسكي تقصد بـ « الثورة وخلع السلطان » مدّة تقرب من العشرة شهور إذ لم يعزل عبد الحميد إلاّ بعد ثورة الجمعيّة المحمّديّة المعاديّة للدستور الوضعيّ. وفي هذه الفترة الطويلة اتضح من جديد الخلاف بين الصهيونيّة السياسيّة والعمليّة على الرغم من قرارات المؤتمرات الصهيونيّة التوفيقيّة. ففي حين هلّل ماكس نورداو لحدث التمرّد أثناء اجتماع في باريس « لو عاش هرتزل إلى اليوم لاغتبط لهذا الحدث أغتباطا لا مزيد عليه و لقال : ها هو ذا ميثاقي »[73] كان الصهاينة العمليّون و الثقافيّون أكثر حذرا لمعرفتهم بسياسة العثمانيين الاتحاديّين إذ تلقّى أرثير روبين في 13 أكتوبر 1908 رسالة من زميله فيكتور جاكوبسون، ممثّل المنظّمة الصهيونيّة في الآستانة جاء فيها :

« إنّ "الأتراك الفتيان" يعتبروننا انفصاليين. وإذا لم يحدث ذلك اليوم فسوف يحدث غدا. إنّهم لايريدون السماح للشعب بالدخول فـ « يخلق لهم مسألة أرمنيّة جديدة[74]».

هكذا يتّضح، إذن، خطأ الدراسات التي تنسب تنامي الصهيونيّة في فلسطين إلى فترة هيمنة العثمانيين الاتحاديين على الحكم وهي هيمنة لايمكن التأريخ لها بما قبل أفريل 1909. نحن هنا لا نسعى إلى إظهار مدى صحّة النهج العثمانيّ الاتحاديّ الذي كان يقول بوحدة عثمانيّة زمن انتصار القوميات الخاصّة ولكنّنا نودّ التأكيد على خطورة الرأي الذي يتحدّث عن استعمار تركيّ في زمن كان فيه الحكم عثمانيّا اتحاديّا أي كان يشارك فيه كثير من العرب النافذين. وقد يكون شعور المفكّرين الصهاينة بهذه الحقيقة هو الذي وجّه النشاط الصهيونيّ بأجنحته المختلفة (الجناح السياسيّ والجناح الثقافيّ والجناح العمليّ وكلّها، في نظرنا أجنحة متكاملة بما أنّ وعد بلفور سنة 1917، وهو غاية ما كان هرتزل يطمح إليه، قد اقترن بإسم وايزمان ممثّل الصهيونيتين الثقافيّة والعمليّة) وجهة براغماتيّة أثبتت نجاعتها حتى قبل سيطرة العثمانيين الاتحاديين على الحكم بتأسيس مكتب يافا (1908) :

« يجب انتظار سنة 1908 حتى يبدأ نشاط المنظّمة الصهيونيّة العمليّ فقد تأسّس أوّل مكتب في فلسطين في يافا هذه السنة وإذا كان الصهاينة السياسيون قد قدّموا هذا التنازل للصهاينة العمليين فإنّ مردّ ذلك إلى أمرين : الأمر الأوّل هو فشل نشاط هرتزل

---

[73] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 163 نقلا عن Die Welt, I, 1909

[74] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقوميةا ليهودية، ص 123 نقلا عن V. Jacobson to A. Ruppin, 13 août 1908, C.Z.A L 2/34 - I ; CZA. Z2/11 (29 mars 1911

الديبلوماسيّ والأمر الثاني هو ثورة الأتراك الفتيان (...) وفي الوقت نفسه كان على الصهاينة أن يمحوا من خطبهم كلّ ما كان يتّصل بالفكرة القوميّة خشية إثارة النظام الجديد. ومع ذلك فقد تواصل نشاط مكتب فلسطين [75] على نطاق ضيّق وتواصلت المظاهر الدالّة على استمرار هذه الثنائيّة» [76]

لقد انتصر، إذن، تيّار حاييم وايزمان الذي كان يؤمن بسياسة الخطوة خطوة لأن «التاريخ لا يصنع بمصباح علاء الدين السحريّ» [77] ولسوف ينسحب جماعة هرتزل انسحابا تامّا بعد انعقاد المؤتمر الصهيونيّ العالميّ التاسع سنة 1909 من الحركة فيهيمن بذلك وشيئا فشيئا صهاينة أوربا الشرقيّة على الحركة القوميّة اليهوديّة.

---

[75] أداره أرثير روبين A. Ruppin

[76] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية ، صص 92-93

[77] أورد ذلك كلود فرانك في الصهيونية، ص 21 نقلا عن H. Weizman . - Trial and Error, London, 1949, p.142

الفصل الثامن

كردستانيّ في شامستان



ولد محمد كرد علي (1876 – 1953) في دمشق، عاصمة ولاية سوريا سنة تسنّم عبد الحميد الثاني عرش السلطنة في الآستانة من أب كرديّ وأمّ شركسيّة. وعن أصله ذاك كتب :

« جاء جدّي من السليمانيّة من بلاد الأكراد وسكن دمشق قبل نحو 150 سنة. وأمّي شركسيّة من قفقاسيّا»[1].

وقد تولّت مربيّة ألبانيّة شأن الطفل محمد بعد الولادة مباشرة فطبع الأصل الكرديّ القفقاسيّ والتربية الألبانيّة الأولى شخصيّة محمد كرد علي بطابع إسلاميّ متفتّح ينفر من الدعوات القوميّة النابذة نفورا شديدا.

كانت دمشق عاصمة سوريا، أثناء هذه الفترة مثالا طيّبا على تقليديّة سوريا الداخليّة مقارنة بالساحل الناشز إذ في حين أكثرت الطوائف المسيحيّة فيه من إنشاء المدارس الخاصة بها وأنشأ الأنجيليون واليسوعيون الجامعة الإنجيليّة وجامعة القديس يوسف في بيروت فكثر عدد المتعلّمين تعليما جديدا لم يكن حتى التعليم التقليديّ منتشرا في دمشق انتشارا كبيرا إذ « احتكر العلم في أسر معيّنة تعرف به، وإنّك لتعدّ من هذه الأسر العدد الوافر. ففي دمشق آل الكزبري وحمزة و الخاني والطنطاوي والميداني والعطار والمنير والنابلسي والقاري والشطّي والعمري والصمادي والمرادي والسبكي والبيطار... »[2]

ورغم هذا الوضع الثقافيّ السائد في عاصمة سوريا فقد تمكّنت عائلة محمد كرد علي، لتوسّط وضعها الطبقي :

« والمنظور إلينا بين قومنا وفي حيّنا أنّنا من الأغنياء. وكان معوّلنا في معاشنا على مزرعة لنا إذا أكدى ريعها بعض السنين نضيق»[3].

من أن تلحق الطفل محمد منذ الخامسة من عمره (1881) بمدرسة «كافل سيباي» الابتدائيّة ثم بعد ذلك بالمدرسة الثانويّة. وإذا كان محمد كرد علي سينقطع بعد ذلك عن التعليم إمّا لعدم توفّر المؤسّسات التعليميّة في سوريا الداخليّة إذّاك أو لأسباب أخرى نجهلها فإنّه، وبفضل مجهود عصاميّ في الغالب، تمكّن إضافة إلى العربيّة والتركيّة، من إتقان الفرنسيّة، أي لغة ذلك العصر السائدة والتي تعتبر مفتاح التقدّم حتى في البلاد الغربيّة :

---

[1] محمد كرد علن . ــ المذكّرات، ص 5

[2] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 1026

[3] محمد كرد علي. ــ المذكّرات، ص 227

«كنت متمكّنا من الفرنسيّة. ومعرفة المسلم الفرنسيّة في ذلك الدور كانت تعدّ منقبة عظيمة» [4]. لم حصر محمّد كرد علي الكلام في «المسلم الشاميّ» ؟ لأنّ المسيحيين الشوام المعاصرين له لم تعد اللغات الأجنبيّة «الحيّة» بعيدة المنال بالنسبة إليهم.

على أن الكلام عن تكوين محمد كرد علي الابتدائيّ والثانويّ وعن عصاميّته لا يكتمل إلاّ بالإشارة إلى شدّة تأثير شيخ قبائليّ بجاويّ جزائريّ هاجر أبوه إلى سوريا على غرار كثير من الجزائريين هو الشيخ طاهر الجزائري (1852– 1920) فيه. لقد خلّف هذا الشيخ عنه صورة عند أغلب السوريين المسلمين تختلف بشكل تام عن صورة المشائخ التقليديين الذين كان محمد كرد علي يعاديهم فكأنّه كان بالنسبة إليه ما كان كورنيليوس فانديك عند جورجي زيدان أو محمد عبده عند محمد رشيد رضا. كان هذا الشيخ الجزائري شاذ الطبع، ماسونيّا، مدمنا على التدخين فضّل العزوبة على الزواج ولكنّه كان في الآن نفسه، على حدّ تعبير محمد كرد علي، «في هذه الديار كالأستاذ محمد عبده في مصر»

إن جيلا كاملا سيتبيّن في الشيخ طاهر الجزائري علامات القدوة الصالحة في هذه الفترة والمثال المنشود والمضاد لصورة الشيخ التقليديّ : فلقد كان إضافة إلى سعة اطلاعه وإتقانه العديد من اللغات كارها للجمود الفكريّ وللتقليد كره كلّ من انتمى من الشيوخ المسلمين إلى الماسونيّة وقادرا على ربط الصلات الحميمة بتلامذته الروحيين من دون أن يكفّ عن القول : « أنا شاذ في عاداتي وأحبّ أن لا يقتدي بي أحد منكم.» ومع ذلك فقد طبع بعض تلامذته مثل محمد كرد علي بطابعه في أكثر من مجال وكانت كثير من سمات الشيخ الفكريّة تبدو واضحة في تفكير المفكّر الكردي السوري حتى في فترة شيخوخته بل كان محمد كرد علي حريصا على الاستشهاد بشيخه كلّما سنحت الفرصة وسواء تعلق الأمر بقضايا السياسة أو الاجتماع أو الحياة عموما بل قد لا نبالغ إذا قلنا إن نصائح الشيخ هي التي قادت الشاب محمد كرد علي عندما كان يتحسّس خطاه الأولى بعد انقطاعه عن التعليم وأثناء فترة عمله القصيرة في الوظيفة العموميّة : فلقد كان طموح الكرديّ عظيما وكان في ضيق من وظيفة حقيرة لا تنفتح على آفاق تظهر كفاءته الحقيقيّة وتخرجه من وضع الموظّف الصغير المقوت :

« الموظّف مهما كانت درجته لا يخرج عن كونه عبدا بأجر زهيد يفنى في غيره وتضمحلّ إرادته ويموت فقيرا معدما إلاّ من نهب وسلب» [5].

---

[4] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات ـــ ص 37

وهنا كان لتشجيع الشيخ تلميذه وهو يشرع في الكتابة الصحفيّة الأثر الكبير «ما بلغت السادسة عشرة (1892) حتّى أخذت أكتب أخبارا ومقالات في الجرائد. وما كنت أظنّ أن هذه البداءة تنتهي بي إلى الغرام بالصحافة ويبلغ بي الحال أن أحرّر أول جريدة ظهرت في دمشق»[6].

وإذا كانت جريدة « الشام » التي جرّب فيها محمد كرد علي مدّة ثلاث سنين خطاه الأولى في ميدان الصحافة تعتبر جريدة مغمورة فإنّ مجلّة «المقتطف» «شيخة المجلاّت العربيّة» كما يسمّيها [7]التي نشرت له سنة 1899 وهو في سنّ الثالثة والعشرين تسعة فصول في « عمران دمشق» قد دفعته إلى اكتشاف طريقه النهائيّ فـ «بكتابتي في هذه المجلّة امتدّت شهرتي »[8].

إنّ هذه الشهرة المبكّرة لا بدّ لها حتى تبلغ مداها الأبعد والغرض المرجوّ منها أن تتجاوز دمشق العتيقة والضيّقة إلى مصر الكوسموبوليتيّة إذّاك، مصر الخديوي عباس الثاني، أو بعبارة أصحّ مصر اللورد كرومر :

« وفي ذلك العهد كانت حريّة مصر تشبه حريّة بلاد الإنكليز»[9]

لذلك هاجر محمّد كرد علي لمدّة قصيرة إلى مقرّ صدور « المقتطف» سنة 1901 فحرّر في « المقتطف» لصاحبه يعقوب صرّوف أحد قدماء جمعيّة بيروت السريّة و « الرائد المصري» لصاحبه نقولا أفندي شحادة و « المؤيّد » لصاحبه الشيخ علي يوسف وتعرّف على أغلب المدمنين على مقهى « اسبلندد بار» قبل أن يعود إلى دمشق بعد عشرة شهور من حلوله بمصر « فارا من الوباء الذي انتشر في القطر المصريّ»[10].

---

[5] محمد كرد علي.- المذكّرات، ص202.

[6] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات ، ص 51

[7] المقتطف : شهرية أنشأها في بيروت يعقوب صروف وفارس نمر سنة 1876 ثم نقلاها إلى القاهرة (1885) وقد ترأس تحريرها يعقوب صرّوف إلى وفاته (1927) فخلفه في رئاسة التحرير فؤاد صرّوف (1927- 1944) ثم بشر فارس (1944 – 1945) فإسماعيل مظهر (1945-1949) فنقولا الحدّاد (1949 – 1950) زوج روزا أنطون، أخت فرح أنطون ثم سبيرو الجسري (1950-1952)، وقد توقفت عن الصدور، شأنها في ذلك شأن المقطم عند قيام الثورة المصرية (الموسوعة العربيّة الميسّرة، ج 2)

[8] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 52

[9] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 67

[10] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 55

لقد درج أغلب المثقّفين الشوام على تبرير هجرتهم إلى مصر بأسباب سياسيّة أهمّها تعسّف عبد الحميد الثاني على المعارضين السياسيين وقليلا ما يقع التعرّض لأسباب أخرى مثل الهجرة الاقتصاديّة غير أن محمد كرد علي يكاد لا ينسج على هذا المنوال فهو يصرّح بالغاية الحقيقيّة من هجرته كما يصرّح بأسباب عودته المبكّرة إلى دمشق. فنحن نقرأ له عند حديثه عن هجرته الثانية إلى مصر سنة 1905 :

« هبطت مصر للمرّة الثانيّة (1905) عازما على أن أصدر مجلّة شهريّة باسم المقتبس تبحث في العلوم والآداب »[11] أي أن الغاية من هذه الهجرة لا تتجاوز تحقيق رغبة في النجاح الفرديّ الصحفيّ كان الشاب محمد كرد علي مقرّا العزم على بذل كل مجهود مهما شقّ لتحقيقها. وقد اضطرّ فعلا إلى أن يعمل محرّرا بعدّة جرائد : « إنّي أصدر مجلّة تضطرّني إلى المقام في مصر فأنا في حاجة إلى عمل آخر مع المجلّة حتى تكفيني في القاهرة واردات ملكي في الشام »[12].

ولقد بقي على هذه الحال ثلاث سنوات :

« فلّما أعلن القانون الأساسيّ وسقطت دولة الاستبداد رجعت في سنة 1908 إلى دمشق وأنشأت مطبعة وأصدرت المقتبس اليوميّ والسياسيّ مع المقتبس الشهريّ والعلميّ وكان المقتبس السياسيّ أوّل جريدة يوميّة صدرت في دمشق »[13].

إن السؤال الكبير الذي لا يسع المرء إلاّ أن يطرحه هو : كيف أمكن لمحمّد كرد علي الذي اختار العمل الصحفيّ ميدانا للنشاط وغاية من حياته الفكريّة أن لا يتعرّض في هذه الفترة الحبلي بالهزّات السياسيّة وبالصراع بين حكم عبد الحميد الثاني والقوى النابذة وما يصحب ذلك في ظلّ خلافة متخلّفة من ممارسات قمعيّة، لما اشتكى منه أغلب معاصريه مسلمين كانوا أو مسيحيين ؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال لا تحتمل أكثر من وجهين : إمّا أن يكون محمد كرد علي آخذا بنظرة تقليديّة مكّنته من مهادنة الدولة الحميديّة فاتقى شرّها وإمّا أن لا يكون كذلك لكنه سلك مسلكا فيه كثير من «التقيّة» عملا بمعتقده أن « العاقل يلزم السكون عند تبدّل الدول وكذلك يوم تشنّ الحرب في دياره وإلاّ جعل منه صاحب القوّة ذريعة لالقاء

---

[11] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 56

[12] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 57

[13] محمد كرد عاي . ــ المذكّرات، ص 61

الرهبة في القلوب» [14] .ونحن سنسلك في تناولنا لموقف محمد كرد علي من الدولة العثمانيّة زمن عبد الحميد ومن مختلف التيارات في هذه الفترة مسلك من يحلّل مفهوم «العاقل» كما يفهمه محمّد كرد علي لتوضيح مواقفه «الكامنة» والتي لا تظهر في مذكّراته المتعلّقة بهذه الفترة، بما فيه الكفاية من الوضوح. إنّ «العاقل» عند محمد كرد علي هو الذي يحذو في أحكامه وفي سلوكه حذو «القوانين الطبيعيّة» إذ «كلّ قانون غير قانون الطبيعة تنسخه الأيّام ولا تبقي على غير المعقول والأنسب» [15] وهو الذي يحذو كذلك حذو من فهموا أكثر من غيرهم هذه القوانين أي "المعبرين" عن «المدنيّة التي ظهرت أعلامها في الغرب بعد النهضة» وهم بصفة عامة هؤلاء الذين قلّصوا من الإيمان بتأثير العناية الإلهيّة وبرأوا الطبيعة ممّا كانت تنسبه إليها الفلسفة التقليديّة، فلسفة الصفات.

ما هي هذه القوانين الطبيعيّة ؟ إنّها القوانين التي تقرّر أن «السير البطيء الدائم خير من السير السريع المؤقت والساقية الجارية أعود على الحقل والحديقة من النهر المقطوع». [16] بهذا الأخذ بالعقل الطبيعي، لم تعد مراجع محمد كرد علي دينيّة، لما في الدين من عناية إلهيّة ومن خوارق للعادة ولكنّها أصبحت مراجع «لوبونيّة» (نسبة إلى غوستاف لوبون): «ولقد قال غوستاف لوبون : إنّ الاحتفاظ بأوضاع الماضي مع تبديلها بما لايشعر به قوّة كبرى للشعوب عرف الرومان في الدهر الغابر والأنكليز لعهدنا كيف يحقّقون هذا المطلب» [17].

لذلك لا يتمالك محمد كرد علي من أن يصرّح في ألم :

«كان يكتب لنا التوفيق لو اقتبسنا من حسنات المدنيّة الغربيّة ما يربو على ما أخذنا من سيئاتها. والسبب في تأخّرنا عن الغربيين إهمالنا التفكير زمنا في كلّ ما يدفعنا إلى الأمام. أبطأنا في الإقتداء بمن كان الواجب الإقتداء بهم وما حدّثتنا أنفسنا من أوّل جيل بالأخذ من المدنيّة التي ظهرت أعلامها في الغرب بعد النهضة» [18].

---

[14] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1177

[15] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 703

[16] محمد كرد علي . ـــ المصدر السابق، ص 1037

[17] محمد كرد علي . ـــ المصدر السابق، ص 1050

[18] محمد كرد علي . ـــ المصدر السابق . ـــ ص 1170-1171

ومحمد كرد علي لا يعتقد، لرفضه القول بـالطفرة الشبيهة بـالمعجزة، أن «المدنيّـة التي ظهرت أعلامها في الغرب بعد النهضة» قد ولـدت مـن عـدم ولكنّـه يـرى أن الحضـارة العربيّة الإسلاميّة نفسها لم تزدهر، في فترة من فـترات التـاريخ، إلاّ لأنّـها سـايرت حكمـة الطبيعة :

«أخذ المسلمون لأوّل أمرهم من العلوم الماديّـة مـا كـان لهـم منـه عـون علـى القيـام بدعوتهم حتى إذا تمّ لهم ما طمحوا إليه من التوسّع في الملك، فترت الهمّة في العلوم ودامـت العناية بالدين سائرة سيرها العاديّ، ثمّ قوي السواد الأعظم وهم أصحاب الدين على الأقليّة وهم رجال العلم فكان من ذلك رجوع الأمّة القهقرى»[19].

في الشاهد المتقدّم يلاحظ المرء الترادف بين عبـارة «فـترت الهمـة في العلـوم وعبـارة «السير السريع المؤقت» ذلك أن «دوام العناية بالدين سائرة سيرها العادّي» إنما هو علامـة على انكسار التوازن بين الأرض والسماء والجسد والعقل وليس علامة على الصحـة الدينيّـة. كل تفكير محمد كرد علي محكوم بفكرة الخطر الذي يدهـم الحضـارات جميعـا إن انحلّت العروة الوثقى بين الماديّ والثقافيّ، وهو يطبّق ذلك على سلوك الجماعات ويطبّـق ذلـك علـى سلوك الأفراد حتّى إنّه ليعجب لـ «راهبة كانت على جمـال فتّـان(...) [20]رضيـت أن تفطـم نفسها برضاها عن لذائذ الدنيا ابتغاء ثواب الآخرة. سلطان الدين على بعض النفـوس أعظـم من كلّ سلطان»[21] والراهبة قد تتعدّد فتصير أمّة كاملة تثير عجب محمد كرد علي لأنّها أمّة سارت على غير قانون الطبيعة، هذا إن لم يكن هذا السلوك مجرّد مظهر إذ « مـهما صفـت نفوس الرجال والنساء وعرفوا بالتقوى والتديّن تبقى فيهم فرجة من البهيميّـة لا يفعـل فيـها الدين والتربية»[22].

على أن محمد كرد علي الذي يرى وجوب الأخذ من «المدنيّة التي ظهرت أعلامها في الغرب بعد النهضـة» لا يـرى أن هذا الأخـذ يقـود حتمـا إلى فقـدان الشـخصيّة الثقافيّـة لاستحالة التطابق بين الأفراد والحضارات. ودليلـه علـى ذلـك اختـلاف النمطـين اللاتيـني والانقلوساكسوني من ناحية وبداية ظهور نمط ثالث هو النمط الياباني في الشرق الأقصى :

---

[19] محمد كرد علي . ـــ المصدر السابق، ص 1068

[20] محمد كرد علي . ـــ المذكرات ، ص1218

[21] محمد كرد علي . ـــ المذكرات، ص 1218

[22] محمد كرد علي . ـــ المذكرات، ص 1038

« وأعظم مثال (للأمم الاتكاليّة) الأمم الشرقيّة حاشا سيّدتها الأمّة اليابانيّة العظيمة فإنّ التربيّة الاستقلاليّة عندها على ما يبلغنا قائمة على أعظم هياكلها وأبناؤها أبعد المشارقة عن النشأة الاتكاليّة »[23]

هذان النمطان الغربيان بديا، لعين محمد كرد علي، متباعدين تباعدا كبيرا فتوّسع في تناولهما في أكثر من موضع مشبّها السير اللاتيني بـ «السير السريع المؤقت» والسير الانكلوساكسونيّ « بالسير البطيء الدائم »:

« تتجلى الرعونة في بعض الشعوب اللاتينيّة حتى لتكون حكوماتها مهدّدة بالثورات على الدوام خلافا للشعوب الانكلوساكسونيّة فإنّ هذه اعتادت أن تفكّر قبل الإقدام. الثورات في الجمهوريات اللاتينيّة من الأمور المألوفة والثورات في أمريكا الشماليّة تحدث مرّة في كلّ قرن وفي بريطانيا العظمى لاتحدث إلاّ مرة في الزمن الطويل»[24].

لم يعد محمد كرد علي وهو يصنّف البلدان المتقدّمة علميّا وصناعيّا وفكريّا إلى صنفين ما كتب عنها (هوبز) وايدموند بورك E.Burke (1729 – 1797) وأغست كونت وغوستاف لوبون فلقد عرّض هوبز في كتابه « الليفياتان » (1651) بالمثال اللاتيني في علاقة المجتمع بالدولة وهو مثال يميل، في نظره، إلى إذابة الدولة. وردّ ما حدث من حرب أهليّة في بريطانيا في القرن السابع عشر إلى :

« تقليد الأمم الأجنبيّة وخاصة منها أمتّي الإغريق والرومان، وهو تقليد مشؤوم إلى أبعد الحدود : فلقد عدّت انتصاراتهم العسكريّة وعدّ ازدهارهم من بين إنجازات الحكومة الشعبيّة ووقع غضّ النظر عن الحروب الأهليّة التي دمّرتهم والتي نتجت عن فساد النظام السياسيّ»[25]

ولقد كان هوبز يحب أن يصرّح : «إنني والخشية توأمان»

وحذا حذوه محمد كرد علي عندما كتب « درجت (يانفس) على بغض الفوضى وحبّ النظام »

أمّا إدموند بورك، أحد المحافظين البريطانيين فقد كتب إثر اندلاع أحداث الثورة الفرنسيّة « تأملات حول الثورة في فرنسا »، وهو كتاب طبع سنة ظهوره سبع مرات ووصلت

---

[23] محمد كرد علي. ـــ القديم والحديث . ـــ القاهرة، 1923. ـــ ص 331

[24] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 1179 – 1180

[25] أورد ذلك شوفاليي في الآثار السياسية الكبرى من مكيافيل إلى اليوم، ص 52

عدد نسخه قبل 1897 ثلاثين ألف نسخة. وقد عدّد فيه مآخذه على هذه الثورة ممّا سنجده مبثوثا في كتابات المحافظين عامّة وسواء كانوا شرقيين أو غربيين مثل فيلهلم روبكه في « أزمة عصرنا » في النصف الأوّل من القرن العشرين.

خصّص إدموند بورك الجزء الأول من كتابه للثورة الأنكليزيّة سنة 1688 وحاول أن يظهر ما امتازت به من روح المحافظة على التقاليد والتراث المقدّس مقارنة بالثورة الفرنسيّة التي هدمت في نظره، النظام القائم وكلّ التقاليد الوطنيّة الفرنسيّة أمّا الجزء الثاني فهو نقد صارم لمظاهر التجديد التي سنّتها الجمعيّة الوطنيّة التأسيسيّة ومنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن في 26 أوت 1789 الذي لا يعدو أن يكون، في نظره، بناءا فكريّا مجرّدا لا يراعي حقيقة الطبيعة الإنسانيّة وحاجاتها التي تختلف باختلاف البلدان إذ أنّ ما هو طبيعي إنّما يعني عند بورك « ما يكون نتيجة تطوّر تاريخيّ طويل وعادات ضاربة في القدم » فلا قيمة إذن إلاّ للموروث: « إنّ مجرّد التفكير في تأسيس حكم جديد كاف ليثير فينا شعورا بالاشمئزاز والاستفظاع » فهدم كلّ شيء قبل بناء أيّ شيء لا يمكن، في نظره، أن يصدر إلاّ عن زيغ فكريّ :

« إذا كانت مسحة الأجداد ما زالت بادية فينا فما ذلك إلاّ لأنّنا أبدينا مقاومة عنيدة لكلّ تجديد » وإذ يندفع بورك في الدفاع عن التشريع الأنكليزيّ الذي يحصر الانتخاب في حدود ضيّقة فهو يقرّر أن من باطل الرأي عند من أتيح لهم أن يفكّروا بهدوء أن يقع ادعاء أنّ « حق أربعة وعشرين مليونا من الناس (يقصد عدد الفرنسيين إذّاك) يجب أن يرجح على حقّ مائتي ألف منهم[26]»

واشتهر أوغست كونت بمعاداته للثورات معاداته للبرلمانيّة. ونحا غوستاف لوبون نحوه في هذا الموضوع ولقد كان غوستاف لوبون بالنسبة إلى محمّد كرد علي، بعد أستاذه الشيخ طاهر الجزائري، المفكّر الفرنسيّ القدوة في هذا الموضوع لا يكفّ عن الاستشهاد به :

« ومن أنواع الثورات ما دعاه غوستاف لوبون بالثورة العلميّة قال إنّها من أهم ضروب الثورات وتحمل نتائج ذات شأن أكثر من الثورات السياسيّة، وهي أجدر أن تدعى نشوء بالنظر لبطئها منها أن تدعى بالثورة »[27]

[26] شوفالبي . ـــ الآثار السياسيةا لكبرى من مكيافيل إلى اليوم . ـــ ص 150

[27] محمد كرد علي . ـــ أقوالنا وأفعالنا . ـــ القاهرة، 1946. ـــ ص 163

ولسوف تحكم هذه العقلانيّة المستندة إلى تصوّر محافظ للطبيعة علاقات محمد كرد كعلي بمختلف التيارات في السلطنة العثمانيّة زمن عبد الحميد وزمن العثمانيين الاتحاديين فلقد كان يرى أن الدولة العثمانيّة كانت حتّى نهاية حكم عبد الحميد دولة تقليديّة لم تحكم المسلمين بالعقل بل حكمتهم بالدين: « عرفت الدولة العثمانيّة كيف تحرّك العرق الدينيّ في رعاياها العرب حتى حكمتهم أربعة قرون » وذلك بالذات في هذه القرون الأربعة التي تمثّل عمر « المدنيّة التي ظهرت أعلامها في الغرب بعد النهضة» لذلك فالهوّة بين الحضارتين الغربيّة والعربيّة الإسلاميّة، تبدو، في عيني محمد كرد عليّ، هوة شاسعة إذ في حين اكتملت ملامح الحضارة الغربيّة، بمحاسنها ومساوئها، بعد أربعة قرون تقريبا من النموّ « كانت القرون الأخيرة عند مؤلّفي العرب قرون الجمّاعين والمقتبسين، وإن شئت قل السارقين والمنتحلين. وعصرنا هذا عصر المترجمين والناقلين، وما كنّا في الأوّل والآخر إلاّ عالة على غيرنا » [28].

لقد درجت كثير من الكتابات على التأريخ لـ « نهضة عربيّة» مزعومة منذ فترات مبكّرة قد ترقى إلى الدعوة الوهابيّة أو نقيضتها الحملة الفرنسيّة على مصر والشام في القرن الثامن عشر. ولكنّ محمد كرد علي يصرّ، بسبب عنايته بالمادّي والاجتماعي عناية كلّ الوضعيين بهما، على اعتبار أن الحديث عن مثل هذه النهضة هو ضرب من اللغو في القول. فما هو سبب هذا الحكم الذي قد يبدو قاسيا ؟ إنّ سببه الأساسيّ هو شكّه في قدرة الدولة أو التيّارات السياسيّة على تغيير أوضاع المجتمع تغييرا سريعا وكاملا إذا كان هذا المجتمع فاقدا لـ« شروط الحياة »: « لا يرجى من الحكم الملكيّ المقيّد ولا من الحكم الجمهوريّ خير لمن تجري عليهم أحكامهما إن لم تكن فيهم شروط الحياة موفورة» [29] فنهضة أوربا الغربيّة، حسب قراءته للتاريخ، لم تكن نتيجة إرادة الدولة :

« و نهضة الغرب ما قامت لأوّل عهدها إلاّ بأيدي أبنائه لا بأيدي حكوماته. وأبناؤه هم الذين أكرهوا ساداتهم وكبراءهم على السير في طريق سعادتهم فأنشأ الأفراد الصالحون الحكومات الصالحة » [30] أمّا في الشرق فما زال الشرقيون محكومين بفكرة العناية الإلهيّة على المستوى الميتافيزيقي وفكرة أبويّة الدولة على المستوى السياسيّ :

---

[28] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات ص 1024

[29] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1020

[30] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 198

« ألفنا أن نتوقّع كل خير من الحكومات تضمن لنا مقدّماته ونتائجه ومن هي الحكومات حتى نعتصم بها ونجعلها معقد آمالنا في كلّ شي»[31].

تتضمّن الشواهد المتقدّمة أفكارا أساسيّة يمكن أن تعدّ مفتاحا لتفكير محمد كرد علي:

منها أن عبارة « من تجري عليهم أحكامهما» لا تعني المجتمع عامّة إذ أن محمّد كرد علي لا يرى « للطبقات النازلة » دورا غير العمل وصفة مثلى غير الطاعة والامتثال. ويصعب على المرء أن يجد مفكّرا شاميّا حديثا أو معاصرا تحدّث عن « قرفه » من « العامة » بمثل الصراحة التي تحدّث بها هو عنها :

« لا قوّة تحول دون انتشار الفساد في معظم الأشياء يوم يصير الحكم إلى العامّة. العوام على الأكثر لا يحسنون إلاّ التخريب. وقد ينفق الخواص أعواما في تنظيم أمر فإذا آل النظر فيه إلى العامة دمّروه في ساعة»[32].

ومنها رفضه للدولة « المنقذة » وشكّه في نيات قادة الأحزاب السياسيّة « المنقذة » كذلك :

« ثبت لي أنّه ما أفلح في هذه الأرض حزب ولا جمعيّة اللهمّ إلاّ إذا كان من بعض الشياطين أن اتّخذوا من حزب مطيّة لأغراضهم الخاصّة، يصلون على متنها إلى المراتب والمكاسب. والمغفّلون من يخدمون معهم في هذه المناحي على العمياء، وبدون إعمال الرويّة، يرفسهم الكبار بأرجلهم من غير حياء في اليوم الذي تتحقّق فيه مآربهم »[33].

ومنها أنّه بقدر ما يرفض أن يكون للدولة ولعامة المجتمع ولقادة الأحزاب الدور الذي ينسبه إلى كل هذه القوى أي على الترتيب دعاة إطلاق يد الدولة ودعاة « الثورات » ودعاة البرلمانيّة ينيط، لاضطراره إلى ذلك اضطرارا، بـ « الأفراد الصالحين » مسؤوليّة التوجيه الاجتماعيّ وهو يعني بـ « الأفراد الصالحين » من رأينا من «العقلاء ». فإلى أي حدّ كان المعبّرون عن مختلف التيّارات التي درسنا في الفصول السبعة الأولى من هذا القسم من بين « الأفراد الصالحين» و « العقلاء »؟

---

31 محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 198-199

32 محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1182

33 محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 401

هناك تياران، هما التيّار الإسلاميّ والتيّار العروبيّ الإسلاميّ، يعتقد محمد كرد علي أن دعاتهما والمنتمين إليهما لا يصحّ إدراجهما ضمن « الأفراد الصالحين» و« العقلاء» أمّا التيّارات المتبقيّة فهي (إن استثنينا العثمانيّة الصباحيّة التي كان يدعو إليها) أقرب ما تكون إلى تفكيره لأخذها بنظرة حديثة إلى الأشياء وإن كان يتحفّظ على المستوى السياسيّ إزاء دوافعها وغاياتها.

إنّ أهمّ مأخذ لمحمّد كرد علي على الإسلاميّين هو أخذهم بنظرة تقليديّة إلى علاقة الله بالطبيعة ومقايسة بذلك إلى علاقة الدولة بالمجتمع فأبيات مثل هذه لشكيب أرسلان في عبد الحميد :

فمن غير وعد بدّل الله حالكم لتضحي لكم رحمى وتغدو لكم ذكرى
أراد تلافي الشرق من عثراته فألقى عليه من عنايته سترا
وألهم مولانا الخليفة ظلّه قياما على الدستور في الدولة الغرّا
بكم ضنّ إشفاقا وفي أرض غيره فما أكثر القتلى وما أرخص الأسرى

إنّما هي أبيات تعبّر عن علاقات انشداد هرميّ لا فكاك منها :

انشداد الخليفة إلى الله

انشداد المجتمع إلى الخليفة

وكلّ هذه علاقات يرفض محمد كرد علي القول بها إذ ارتخت، عنده، شأنه في ذلك شأن عموم الوضعيين، العلاقة بين الله والإنسان فلم تعد علاقتهما شالّة:

« اعتقدت وأنا في العقد الثاني من حياتي أن الدين المعقول أجدى على البشر من الإلحاد وأنّ من السهل الهدم والصعوبة في البناء (...) وحكّمت العقل فيما عرض لي من القضايا الدينيّة فلم أستطع حلّ بعض مسائل الآخرة عن طريق العقل وسلّمت بما جاء، ولم يكن ما استعصى عليّ إدراكه سببا في خروجي عن الدين كلّه، قبلت العقيدة بالتسليم واعتقدت اعتقادا جازما بخالق الأكوان، وقلت إنّه لا يطلب من كلّ إنسان أن يعرف كلّ سرّ وأن يعلّل بالمنطق كلّ أمر»[34]

ونتيجة لذلك ارتخت العلاقة بين الله والطبيعة (ومنها المجتمع) فلم يعد المجال الإلهيّ يتّسع اتساعا يفيض على الكون ويتّخذ شكل العناية الإلهيّة « المنشغلة» بـ« عثرات الشرق» في القرن العشرين :

[34] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات . ـــ ص 491

« إنّ المسلمين يعتقدون أنّ كلّ خير جاءهم كان من رسولهم محمد بن عبد الله، ولمّا كان من عقيدتهم ألاّ يقوم نبيّ بعده فالخير لا يتوقّع من الحجاز (يقصد من دعوة دينيّة تدعّي إمكانيّة استعادة تجربة ماضيّة)»[35] فهو ضدّ تسييس الدينيّ لأنّ في ذلك تكرارا لتجربة الدولة العثمانيّة قبل 1908 التي ثبت فشلها :

« عرفت الدولة العثمانيّة كيف تحرّك العرق الدينيّ الحسّاس في رعاياها العرب حتى حكمتهم أربعة قرون »[36].

إنّ السياسيّ عندما يفقد هالته الدينيّة يفقد معها صفة «الأبوّة» التي يودّ أن يظهر بها والتي تساكن صفة «الإشفاق» على المجتمع فتصبح علاقته بهذا علاقة تناقض :

«من هي الحكومات حتّى نعتصم بها ونجعلها معقد آمالنا في كلّ شيء»[37]

لقد قطع محمد كرد علي حبل العناية الإلهيّة الذي تتعلّق به السياسة الدينيّة فعرّى بذلك وجه الدولة الدينيّة « المنقذة » الذي يتغنّى بصفاته الإسلاميّون وحوّل المسؤوليّة الدينيّة إلى أفراد المجتمع فردا فردا إذ « السلامة الأخرويّة تقوم بكلّ واحد على حدته »[38] وبذلك طرد الديانيين، في حقيقة الأمر، من ميدان السياسة لأنّهم يمثّلون، في نظره، خطرا حقيقيّا على المجتمع. ولذلك كتب متعقّبا أثر ولي الدين يكن :

« متى أصبحت كلمة الفقهاء نافذة في سياسة أمّة يخشى عليها الانحلال»[39].

وحتّى لا يتّهم بـ« التغرّب » استنجد بتجربة القائد الكردي صلاح الدين في التعامل مع الفقهاء وأظهرهم بمظهر « زنابير» سان سيمون :

« رحم الله السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب ما كان أعقله في الملوك وأبصره بعواقب الأمور. فقد كان أوّل العارفين بأنّ مزج الدين بالدنيا من أضرّ ما ينهك قوى الأمم فتفقد الصفتين ولا تفوز بالحسنتين ولذلك كان لا يعتمد في تدبير ملكه وقتال عدوّه إلاّ على أهل الرأي من الساسة في زمنه ممّن استخلصهم في تدبير ملكه كالقاضي الفاضل ومن كان على شاكلته. ولطالما أراده فقهاء عصره على أن يعمل بمشوراتهم في زحزحة الصليبيين عن

---

[35] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 263- 264

[36] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1068

[37] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 198-199

[38] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 949

[39] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1020

البلاد (...) كان صلاح الدين صلاحا للدين والدنيا يعرف من يعمل بآرائهم من رجاله ولذلك ترك الجامدين من أدعياء العلم جانبا يغدق عليهم من مكارمه ما يقطع به ألسنتهم ويريحهم من عناء الطلب والنصب، وإذا رفعوا رؤوسهم وأشاروا إليه بأنه نبذ مشوراتهم ظهريّا أشار إليهم بلسان الحال بأنّ السياسة ليست من شأنهم وأنّه يكفيهم أن يحسنوا الاضطلاع بشؤونهم الخاصة وما يفرض عليهم المجتمع العمل به وهم إذا جوّدوه وأحسنوه يحسنون للأمّة كلّ الإحسان»[40].

هذه الشدّة في مقاومة الإسلاميّين مردّها كذلك، في نظرنا، إلى أمر ثان لا ينفصل عمّا ذكرنا من بعض وجوه نظرتهم إلى علاقة الدولة بالمجتمع، وهو هذا الأخذ بتفكير خرافيّ رأينا مثالا عليه في ما أورد شكيب أرسلان عن قصّة « تطبيب عينيه». فمثل هذا التفكير هو الذي اجتهد « أعلام الغرب منذ النهضة » في مقاومته لأنّه يستند إلى فكرة الإعجاز وفكرة العناية الإلهيّة. وهناك أمثلة عديدة على مقاومة محمد كرد علي لمثل هذا التفكير نورد واحدا منها رغم أنه يرقى إلى الحرب العالميّة الأولى . فقد أوفد أحمد جمال باشا سنة 1915 مجموعة من الشيوخ بينهم عدد من التونسيين إلى الآستانة حتى يروا عمرانها وينشروا ما يرون بين الناس رفعا لمعنويات العثمانيين في الحرب :

« ركب الوفد إلى هذه الأرجاء باخرة من بواخر المستشفيات الخاصة بنقل المرضى وكان الخطر محدقا بنا من الغوّاصات. ودأب المشائخ يتلون حزب البحر داعين الله أن ينجينا من الغرق فنجونا ببركات أنفاسهم الطاهرة، وأثّر حزبهم في البحر وما هاج، بفضل توسّلاتهم،وتخطّتنا غوّاصات الحلفاء، وما كنّا من المغرقين»[41] يبدو جانب ما وراء الطبيعة في العبارة « دأب المشائخ يتلون حزب البحر داعين الله أن ينجينا من الغرق». أمّا الطبيعة عندهم أي أجسادهم والبحر والباخرة... فتبدو طبيعة منفعلة تخلّت عن فاعليتها الذاتيّة إذ غرق الباخرة أو نجاتها لن ينسبا إليها أو إلى الحلفاء (صنعة الباخرة، حمولتها، غواصات الحلفاء...) وإنّما إلى إله الشيوخ وهو إله بعيد حتى عن إله ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلاديّ ونتيجة لانشداد الطبيعة هذا الانشداد الكليّ إلى إله الشيوخ فإنّ الطبيعيّ يضمر فلا يكون خلاص الناس هنا الآن نتيجة تطوّر علم المحيطات وعلم المناخ وتقنيّة صناعة السفن

---

40 محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 263-364

41 محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 141

والتخطيط الحربيّ أو العلاقات بين الركّاب أو بينهم وبين قادة الباخرة وإنّما نتيجة سببيّة عموديّة.

ما أقرب محمّد كرد علي في مسألة نفي خوارق العادة من إرنست رينان الذي تسبّبت أفكاره حول المسيح في امتحانه إداريًا فلقد كتب في « حياة المسيح»:

« إن نفي المعجزة أي فكرة أنّ كل شيء يحدث في العالم نتيجة قوانين لا دخل شخصيًا فيها اكائنات، فوقانيّة، كانت أمرا شائعا في المدارس العالية في كل البلاد التي تلقّت علوم اليونان. أمّا المسيح فإنّه لم يعرف شيئا عن هذا التطوّر. وبالرغم من أنه ولد في فترة تقدّمها الإعلان عن المبدإ الوضعيّ، فقد عاش في عالم يطفح بما هو فوق ـ طبيعيّ (...) كان يؤمن بالشيطان الذي كان يتصوّره على هيئة جنّيّ شرّير وكان يتخيّل، شأنه في ذلك شأن جميع الناس، أنّ الأمراض العصبيّة من فعل الشياطين الذين يستولون على المريض ويثيرونه. لم يكن الخارق للعادة بالنسبة إليه هو الأمر الاستثنائيّ وإنّما كان هو الأمر العاديّ. إنّ مفهوم الفوق الطبيعيّ بما يتضمّن من مستحيل، لم يظهر إلاّ في اليوم الذي ولد فيه العلم الطبيعيّ التجريبيّ والإنسان الذي يجهل كل شيء عن الفيزيقيّ ويعتقد أنّه يمكنه بالصلاة أن يغيّر سير السحب وأن يشفي من المرض بل أن يردّ الموت، لا يجد في المعجزة أي شيء خارق للعادة، لأنّ سير الأشياء كلّه هو بالنسبة إليه نتيجة لإرادة الله غير المقيّدة. ولقد كانت هذه الحالة الفكريّة دائما هي حالة المسيح[42]». موقف محمد كرد علي من العناية الإلهيّة يبدو ، إذن، غاية في الوضوح. فلا صلة مباشرة بين القرآن وبين الطبيعة والمجتمع. ولذلك فهو يعجب أشدّ العجب لاحتذاء الإسلاميّين حذو رجال الدين المسيحيين في القول بال« كونكورديّة » مقاومة منهم للحقائق العلميّة التي يتوجّسون منها خيفة لأنها قد تشكّك في القرآن :

« من ادعوا أن القرآن يحمل بين دفّتيه جميع العلوم لا يدركون أنّهم جعلوا منه بهذا الوصف مختصرا في دروس الأشياء. وما القرآن إلاّ كتاب حكمة لخلق أمّة تصلح للمعاش والمعاد وكفى بذلك إعظاما لشأنه»[43].

وبهذه الهوّة التي يحفرها بين « خالق الأكوان» والرجال والنساء المسلمين وغير المسلمين الذين « مهما صفت نفوسهم (...) وعرفوا بالتقوى والتديّن تبقى فيهم فرجة من

---

[42] Ernest Renan .- La vie du Christ .- Paris , 1974 .- p.137

[43] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1167

البهيميّة لايفعل فيها الدين والتربية» [44] يقلّص محمد كـرد علـي بشـكل لا مزيـد عليـه مـن إمكانيّة فعل «الدين» في المجتمع لأنّ الدين « ثقافة» والمجتمع « طبيعة» تستميت في الدفاع عن «طبيعتها» وعن نواتها المؤسّسة استماتة كوناتوس سبينوزا والشدياق في ذلك لا فرق فيمـا يتّصل بذلك بين التقيّ والخليع، في حقيقة الأمر، بدليـل أنـه « يـوم تظـهر أسـرار الرجـال والنساء على جليّتها يسؤ ظنّ العقلاء بالصالحين والصالحات»[45].

ما الذي يكبح، إذن، جماح الإنسان، رجلا وامرأة، رجل دين مدّع للإصلاح ورجلا عاميًا مدعوًا إلى الصلاح وكلّ منهما « في ذاته متوحّش مخرّب حسود طمّاع»[46]؟ هل هو الدين والتربيّة اللذان لا يتمكّنان من الفعل في « البهيميّة» (النواة الطبيعيّة) أم هو مكبح آخر؟

محمد كرد علي واضح في هذا الموضوع. إنّه « الخوف مـن الفضيحـة يجنّـب بعـض الجنسين ركوب مراكب الفحش» [47] وهو كذلك الخوف من القانون :

« تعيش الممالك بقوّة التسلسل. ولولا الخوف من القوانين مـا قـام في القـرى والمـدن حجر على حجر»[48] هذا القانون لاشي يبرّر ضرورة اصطباغه بالصبغة الدينيّة إذ لا يختـصّ بـ « البهيميّة » شعب دون شعب ولا حضارة دون حضارة :

« إذا فرضنا أن الفساد في شعوب الغرب عشرون بالمائة فليس هو أقـلّ مـن ذلـك في الشرق» [49] ما الحلّ إذن بعد أن ظهر قصور الدين عن الفعل الحاسـم في الكونـاتوس الفرديّـة هل يحمّله المرء أكثر ممّا يتحمّل فيضيف إليه مسؤوليّة أكبر هي مسؤوليّة « الفعل» في كيـان أكبر هو الكوناتوس الاجتماعيّة ؟ إنّ ذلك يعدّ، في نظر محمد كرد علي، من ضروب الخطل إذ المطلوب هو سياسة الكوناتوسين معا بـ « العقل» لا بـ «الدين» أي بهذه الوسيلة التي لا يكون هدفها قتل «البهيميّة» وشلّ الطبيعة ولكـن معرفـة مـا للكونـاتوس ومـا عليـها معرفـة جديدة أي معرفة سبينوزيّة شدياقيّة.

---

[44] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1038

[45] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1026

[46] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1296

[47] محمد كرد علي ـــ المذكّرات ، ص 1038

[48] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1296

[49] محمد كرد علي . ت المذكّرات، ص 1030

وبذلك فقط يتحقّق المجتمع السليم الذي تكون عقيدته هي أنّ « السير البطيء الدائم خير من السير السريع المؤقت والساقية الجارية أعود على الحقل والحديقة من النهر المقطوع».

مأخذ محمد كرد علي الأكبر على الإسلاميّين (وعلى الديانيين بصفة عامة) هو، إذن أنهم يؤثّمون مطالب الكوناتوس الأساسيّة و يشطّنونها بسبب شدّة تعلّقهم بصفات الفيزياء الوصفيّة ولقد كان شعاره الدائم هو : « إصلاح كسوة الرأس واجبة والواجب قبلها إصلاح الرؤوس»[50].

كان يطلب عقلانيّة فرّط فيها الإسلاميّون وأفرط فيها اللاتينيون : فإذا كان الإسلاميّون قد ضخّموا من دور الله حتى أنّهم أصبحوا يحمّلونه مسؤوليّة ما يحلّ بهم من مصائب فإن مفكّري الشعوب اللاتينيّة خاصة قد سلكوا مسلك من قتل الله ليؤلّه العقل ويعرّي الطبيعة من كل هالة حتى أن ذلك قاد إلى تحلّل شعب مثل الشعب الفرنسيّ، هذا الشعب الذي تسلّطت عليه « الدولة المنحطّة في سلّم الاجتماع التي اشتهرت بلادها بالفسق والفجور والخفة واللهو في أقطار الأرض »[51] والتي على العاقل أن يدعو إلى الابتعاد « عن مباديها كما نبعد السليم عن الأجرب»[52].

هذه الدولة هي التي انتصرت فيها مبادئ الوضعيين الليتريين ومن شابههم إذ لا يتمكّن محمد كرد علي من الاقتصاد في مدح فرنسا المحافظة المعجبة بدورها بالمثال الانقلوساكسوني في السياسة والاجتماع : « وحقيقة أن الدخلاء على الفرنسيين كانوا دائما أحطّ من الفرنسيين العريقين في جنسيتهم. فحسن الخلق والتهذيب يتجلّيان في الفرنسيّ غالبا. ولطالما استبان لي الأدب في العريق في إفرنسيته، حتّى ولو كان من الطبقات النازلة. أمّا الدخيل عليهم فيكون على الأكثر وضيع النفس إلاّ من رحم ربّك. ولا عجب أن يكون الأصلاء على هذه الأخلاق الطيّبة فهم أمّة تتعلّم وتتهذّب منذ أجيال، والمدنيّة متسلسلة في أعقابهم »[53].

---

[50] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 873

[51] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 404

[52] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 404

[53] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 384

فبين الدعوة الإسلاميّة التي تستند إلى رؤية تقول بالعناية الإلهيّة و بالخوارق للعادة والدعوة إلى تعرية الطبيعة والإنسان تعرية كاملة يقف محمد كرد علي موقفا وسطا ويعتبر أنهما دعوتان إيديولوجيتان ضارتان على تناقضهما تناقضا تامّا، أي هما نتيجة خصومة بين الدين والعقل بلغت أقصى ما يمكن لخصومة من الخصومات أن تبلغ فوجب إبعادهما معا برفض الدعوة الدينيّة ونقيضتها وذلك لا يكون إلاّ بالفصل بين الدين والسياسة فصلا لا إشارة فيه إلى التجربة الفرنسيّة التي يمقتها لأنّه كان يعتقد أن الحكم في فرنسا هو في الحقيقة حكم الإهيّ « ملأيك» عوّض العناية الإلهيّة بـ « المركزيّة الفرنسيّة».

نعم هو يشير في مذكّراته إلى التجربة الغربيّة في الفصل بين الدين والدولة ولكنّه كان يعتقد أن « عقلاء المسلمين» كانوا سبّاقين إلى انتهاج هذا النهج. فإذا كانت هذه التجربة قد نجحت في أوربا وفشلت في بلاد الإسلام فذلك لأنّها كانت في هذه البلاد محدودة : « يوم فصلت الأمم النصرانيّة الدين عن الدنيا سارت أمورها على سداد وما وسع الدول الإسلاميّة في القرون الأولى إلا سلوك طريق الدنيا كما سلكت إلى الدين طريقه وكانت تبتعد عن الخلط بين الطريقتين ما ساعدتها الحال»[54].

لم نجحت هذه التجربة في أوربا فـ« سارت أمورها على سداد» طيلة قرون ولم تنجح في الدول الإسلاميّة إلاّ لفترة قصيرة ؟ هل مردّ ذلك إلى طبيعة الدين الإسلاميّ ؟

إن محمد كرد علي الذي يقول بـ «الطبيعيّة» وبـ « بهيميّة لا يفعل فيها الدين والتربية» لايمكنه، منطقيا، أن يسلك، في التفسير، مسلك إرنست رينان الذي حمّل الفكر أكثر ممّا يتحمّل فنسب انحطاط المسلمين إلى الإسلام لذلك نرى محمد كرد علي يفسّر اختلاف مصير التجربتين بالعاملين الاجتماعيّ والسياسيّ :

«كان من انحطاط جزيرة العرب حجّة لمن يزعمون أن في تعاليم الإسلام ما يحول دون نهوض أهله، لقد أخطأوا فالأمر على غير ما توهّموا السبب سياسيّ اجتماعيّ والدين بريء من هذه التهمة »[55] ويضيف في موضع آخر مشكّكا في كلّ الدراسات التي تميل إلى إصدار أحكام قاطعة في مثل هذه المواضيع الشائكة : « في حياة الشعوب أمور غامضة يصعب تعليلها. كتب الباحثون من أهل المشرق والمغرب في انحطاط المسلمين ألوفا من الصفحات ودوّن الموافقون ما هدتهم إليه آراؤهم من أسباب التدنّي، وما يجب على

[54] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، صص 1057 - 1058

[55] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 1169

المسلمين التذرّع به لإصلاح ما هم فيه من نقص،وما أظنّ ما قالوه هو كلّ ما يجب أن يقال،ولعلّ الأيّام تكشف عن أسباب ما مرّت بخاطر أحد حتّى اليوم»[56].

يمكن أن نفهم من الشاهد رفضا لما ادعاه إرنست رينان في « الإسلام والعلم» وشكيب أرسلان في « لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم » من « حقائق » نهائيّة ورفضا كذلك لأن يكون الإسلاميّون وخصومهم الراديكاليون هم المؤهّلون، في نظر محمد كرد علي، لقيادة المجتمع الحديث. فهل كان حظّ العروبيين الإسلاميّين أفضل من حظّ الإسلاميّين في كتابته عنهم وعلاقاته بهم ؟

إذا كان موقف محمد كرد علي من الإسلاميين صارما فإن موقفه من العروبيين الإسلاميين أشدّ صرامة. وفعلا فإنّه بقدر ما كان يلحّ على إخلاص إسلاميّ مثل شكيب أرسلان على ذهانيته وعلى ما ارتكب من أخطاء ليس أقلّها إخلاصه لعبد الحميد إخلاصه لمن خلعوه وتشبّثه بفكرة الحفاظ على بلاد البلقان حتى عندما ظهر تهافت هذا المطلب ومناصرته الشق الاتحاديّ الداعي إلى الدخول في الحرب الكبرى من دون أن تكون للدولة القدرة الكافية على محاربة الحلفاء، كان محمّد كرد علي يبدي نفوره، ضمنيّا حينا وبشكل سافر حينا آخر، من دعاة العروبيّة الإسلاميّة لأنّهم كانوا في نظره إضافة إلى أخذهم بنظرة تقليديّة إلى الأشياء، يمثّلون قوّة نابذة تدعو إلى إقامة « دولة الإسلام العربيّة» على أساس عرقيّ ودينيّ يلحق الضرر حتى ببلاد الشام نفسها.

هو يتحاشى محاربة دعاتها علنا إن كانت تربطه بهم علاقة « صداقة » بل يظهر بعض الميل إليهم مثلما كان الشأن بالنسبة إلى محمّد عبده وعبد الرحمن الكواكبي اللذين ماتا في بداية القرن العشرين إذ كتب عن الأول فيما يشبه التعاطف مع أفكاره :

« لم أجرؤ على التعرّف إلى المويلحيين وخصوصا الأب وتباعدت عنه لمّا رأيته ينال كثيرا من أستاذي الشيخ محمد عبده [57]ويتقوّل عليه ما لم يقله، ويضع عليه أمورا لم يفعلها، وقيل إنّه كان مدفوعا إلى ذلك من مقام عال، وأنا يومئذ أعشق الشيخ وافتخر بالانتساب إليه»[58] ولكنّ أسلوب محمد كرد عليّ المجامل يتغيّر عندما يتعلّق الأمر بعروبيين

---

[56] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات . ـــ ص 1301

[57] تعود الخصومة بين محمد عبده و المويلحيين إلى فترة إسماعيل زمن انتسابهم جميعا إلى الماسونيّة

[58] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 251

إسلاميّين من جيله نشطوا سياسيا أثناء الفترة 1908 – 1918 وما بعدها ووقفوا منه أحيانا موقف الخصم مثلما هو الشأن بالنسبة إلى عبد الحميد الزهراوي ومحمد رشيد رضا :

« كتب الزهراوي جريدة « الحاضرة » في الآستانة مدّة فما كنت تفهم مقالاته السياسيّة وكتب أشهرا في «الجريدة» بمصر فاضطروا إلى إخراجه منها لأنّ القرّاء لم يفهموا أقواله ، ولا جلّوا معمّياته وألغازه ولم يجد من يتطوّع في تقريظه غير صاحب المنار فإنّه صوّره صورة لا تقلّ كثيرا عن تصويره للسيد جمال الدين الأفغانيّ والشيخ محمد عبده»[59] .

إنّنا إذ نبدي تحفّظا إزاء الصورة التي اجتهد محمد كرد علي في رسمها لعبد الحميد الزهراوي لما نعرف من كتابات هذا المفكّر الشاميّ ولما نعرف من أسباب خصومتهما الحقيقيّة [60]نؤكّد أنّ عداوة محمّد كرد علي للعروبيين الإسلاميّين تكمن أساسا في أمرين :

أولهما يتعلّق بنظرتهم التقليديّة إلى الله والطبيعة وإلى الدولة والمجتمع على اختلافهم في مدى الإغراق في السلفيّة وهي نظرة تعرّضنا لها بتوسع في كثير من الفصول السابقة فلا نعود إليها الآن وثانيهما يتعلّق بنظرتهم العنصريّة إلى الأجناس المسلمة غير العربيّة ونظرتهم المذهبيّة إلى الطوائف المسلمة غير السنيّة فمحمّد كرد علي من أصل كرديّ (الأب) وشركسيّ (الأم) وكان يسوؤه أن يقرأ ، في القرن العشرين ، لـ « عربيّ شريف» مثل محمّد رشيد رضا و« عربيّ شريف» مثل الكواكبي ، كلاما عن المسلمين من غير العرب لا ينشرح له صدر مسلم نبذ من قلبه كل غيظ عرقي. لذلك نراه ينسب ، في ردّة فعل نفسيّة ، بقاء الشام نفسه على إسلامه و عربيّته (لا عروبيّته) إلى الأكراد وإلى دورهم الحاسم أثناء بعض الحروب الصليبيّة ويكثر من امتداح صلاح الدين الأيوبي الكرديّ بل نراه يضطرّ اضطرارا إلى مقاومة العروبيين الإسلاميّين بالجهر بالانتساب إلى العرق الآريّ :

« جاء جدّي من مدينة السليمانيّة من بلاد الأكراد (شمال العراق) وسكن دمشق قبل نحو 150 سنة وأمّي شركسيّة من قفقاسيا. فأنّا على رغم من آمن وكفر من جنس آريّ لا يقبل النزاع وليس للغربيّ ولا للشرقيّ ما يقول في دمي»[61] .

---

59 محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 117

60 "استمع (أحمد جمال باشا سنة 1916) لما عرضه (الزهراوي)، وما عرضه غريب في بابه. قال الزهراوي إنّه وإن كان ذهب إلى باريس ورأس مؤتمر الإصلاحيين فإن نيته كانت سليمة،وما كان يضمر خيانة للدولة، وان الرجل الذي كان يفاوض الأجانب، ويعرف اللغة الافرنجيّة، هو صاحب المقتبس كرد عليّ" (محمد كرد علي المذكّرات، ص 115–116)

كان محمد كرد علي يرى في العروبيّة الإسلاميّة قوّة تقليديّة مدمّرة لأنّها لا تقتصر على الدعوة إلى الجنس العربيّ ولكنّها تقرن ذلك بالدعوة إلى إسلام سنّيّ لا يتّسع حتى للطوائف العربيّة المسلمة في الشام مثل النصيريّة والدرزيّة والإسماعيليّة والمتاوليّة... ممّا يدفعه إلى أن يمقتها مقته لبقيّة القوى النابذة :

« ولطالما تأملت نفسي في مصر والشام ممن ينشيء ناديا أو جمعيّة يسميّه أو يسمّيها الكاثوليكيّة أو المارونيّة أو الأرثوذوكسيّة أو القبطيّة أو الإسلاميّة أو العلويّة أو اليهوديّة ، وكلّ ذلك تفرقات لا معنى لها في هذا العصر»[62].

وقد يكون من أسباب تفضيله الشيخ القبائليّ البجاويّ طاهر الجزائري على الشيخ محمد عبده أنه بقدر ما كان الثاني ينفر من الطوائف كان الأول ميّالا إلى دراستها لفهم أسباب تشبّثها بطائفيّتها حتى أنّه تعرّض بسبب هذا الموقف للتشكيك السنّي في حقيقة تديّنه :

« كان يقول لو أرادني اليهود على أن أعلّمهم لبادرت إلى إجابة طلبهم لأنّ في تعليمهم تقريبهم منّا واتقاء شرّهم وكان غرامه في تأليف القلوب بين أبناء الأمّة على اختلاف أديانهم وإزالة الفوارق من بين الفرق الإسلاميّة خاصّة ولذلك كان يعرف من أسرار جميع الطوائف ما لا يعرفه أبناء الطوائف نفسها أو ما يستر عن عامّتهم على الأقلّ ويقول : الحمد لله لقد سالمنا جميع الفرق. أمّا سخفاء أهل السنّة،وهم دونه علما وعقلا، فيبادرون إلى تكفيره كأنّ بأيديهم مفاتيح الجنة»[63].

والحقيقة، في نظرنا، أن اختيار محمد رشيد رضا،وهو الشريف السنّي الطرابلسي الشاميّ، الانتساب إلى المصري محمد عبده عوضا عن الانتساب إلى الشيخ طاهر الجزائري، وهو الشيخ القدوة عند أغلب الشوام المسلمين، يعدّ في حدّ ذاته دلالة على انتماء الشيخين الشامي والمصري إلى العروبيّة الإسلاميّة.

لقد نهج محمد كرد علي في مقاومة العروبيّة الإسلاميّة منهجا عقليّا يرفض قراءة التاريخ قراءة عرقيّة تفسّر انحطاط العرب المسلمين بـ «شائبة» الأجناس المسلمة غير العربيّة واعتمد في ذلك،وهذا هو الأمر العجيب، غوستاف لوبون بعد أن خلّصه من كلّ ما يمتّ إلى

---

[61] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 5

[62] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 47

[63] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 321

العرق الصافي بصلة، أي بعد أن عوّض مفهوم « الأصالة القوميّة » بمفهوم «الأصالة الأقواميّة». ما معنى ذلك ؟

يرى غوستاف لوبون أنه يمكن تصنيف الناس صنفين: صنف بسيط و « أصيل قوميًا » قلّما اختلط بغيره لعزلته ومثاله النفسي البدويّ والمرأة والطفل وصنف مركّب أو « متحضّر» فقد أصالته الأولى نتيجة اختلاط الأقوام المختلفة و تصالبها ولم تتحدّد خصائصه بصفة مرضيّة لأنّه مازال في تفاعل مستمرّ :

« إذا كانت السمات النفسيّة، كما نعتقد ذلك، تكفي لإقامة حدّ فاصل وعميق بين الناس فإنّه يمكن القول إن العربيّ المستقرّ والعربيّ البدويّ يكوّنان، في حقيقة الأمر، جنسين تفصل بينهما هوّة (...) ومن النادر أن يعثر المرء على بدويّ لا يكون ملبّسا بشاعر. هو ملبّس بشاعر وهو مثل الشاعر ملبّس كذلك بطفل. وزيادة على الصفات النفسيّة التي نسبناها إلى البدوي لا بدّ، فعلا، أن نضيف إليها هذه الصفة التي قد تكون أهمّ الصفات : أنه يملك، رغم هدوئه الظاهر، مزاجا متقلّبا جدّا يقرّبه قربا عجيبا من المرأة ومن الطفل. فهو مثلهما يكاد لا ينقاد إلى غير المشاعر الطارئة، وهو مثلهما كذلك لا يحكم على الأشياء إلاّ من خلال مظاهرها ويبهره الصخب و الألق والأبّهة بسهولة. ومن هنا كان بهره أفضل وسيلة لإقناعه. إن هذا ليصدق على كلّ الأجناس وعلى كلّ الأمم البدائيّة وهو يصدق على النساء وعلى الأطفال لأنّهم يمثّلون مثله أشكالا بدائيّة من التطوّر الإنسانيّ. فالبدوي ليس في حقيقة الأمر إلاّ نصف متوحّش: هو نصف متوحّش ذكيّ قطعا ولكنّه لم يخط منذ ملايين السنين خطوة واحدة نحو الحضارة، ونتيجة لذلك لم يتعرّض للتحوّلات المتراكمة بتأثير الوراثة عند الإنسان المتحضّر»[64].

أمّا عن الصنف الثاني (المختلط الذي مازالت أصالته في طور التبلور) فقد كتب لوبون :

« على الرغم من أن السمات الأخلاقيّة والفكريّة في شعب من الشعوب هي سمات قارّة قرار سماته الخلقيّة فإنّها يمكن، شأنها في ذلك شأن هذه السمات الخلقيّة، أن تتغيّر ببطء، بتأثير عوامل مختلفة وخاصّة منها تلك التي عددناها في موضع سابق وهي البيئة الجغرافيّة والبيئة الأخلاقيّة وتزاوج الأجناس. وفعلا فإنّ رومانيّا في زمن (الجبل Elagabel) هو رومانيّ فقد سمات أجداده زمن الجمهوريّة كما أن ساكن الولايات المتّحدة الأمريكيّة اليوم

64 غوستاف لوبون . ـــ حضارة العرب، ص 38

يختلف كثيرا من حيث سماته عن الأنكليز الذين تحدر منهم. أما سمات الأمم الحديثة فهي بصدد التحول وبعيدة عن الثبات. لقد واجهت الغزوات الكبرى التي نشأت عنها هذه الأمم عناصر على غاية من الاختلاف ببعضها البعض. وهذه قد امتزجت منذ وقت قصير جدا لا يسمح بولادة كثير من المشاعر المشتركة بينها وبإمكان المرء أن يفهم ذلك بسهولة إذا رأى عدد الشعوب التي تبدو، مثل الفرنسيين، متجانسة تجانسا كبيرا للوهلة الأولى، وهي مكونة من عناصر مختلفة : لقد وطأ الكيمريون والنورمان والأكيتانيون، والرومان إلخ أرضنا ولم يمتزج ذريتهم بعد كامل الامتزاج »[65]

لقد تبنى محمد كرد علي تصنيف غوستاف لوبون فشطر العرب شطرين : شطر بدوي هو سكان الجزيرة العربية وشطر « متحضر» لأنه مديني مختلط هو سكان المدن :
« ابن صنعاء و صعدة و القصيم والرياض ومكة والمدينة وعمان لا يرجى أن يشابه ابن القاهرة والاسكندرية ودمشق وبيروت وحلب والموصل وبغداد والبصرة »[66].

وحتى ضمن الشق « المتحضر» لا يعدم المرء وجود فروق إذ « العاقلون العارفون مجمعون على أن استعداد الشاميين للحكم أكثر من استعداد العراقيين والنور باكر الأولين قبل أن يباكر الآخرين»[67].

لقد مكن هذا التصنيف محمد كرد علي من أن ينفي صفة « استعداد العروبيين الإسلاميين للحكم» وهم الذين يدعون إلى قيام دولة عرقية دينية قاعدتها الصحراء كما أنه مكنه، من ناحية ثانية، من تبرير تعلقه بالدولة العثمانية :

هذه الدولة شأنها شأن الدولة العربية الإسلامية في القرون الوسطى تشرف على سلطنة مازالت العناصر المختلفة فيها في طور بلورة سماتها النهائية وهو طور قد يكون طويلا جدا فلم السعي إلى تفتيتها ؟ وإذ كانت قوى عظمى مثل فرنسا ومثل الولايات المتحدة تحتاج إلى فترة طويلة، على ما يقول غوستاف لوبون، لبلورة سماتها النهائية فلم تحرم السلطنة من فترة مماثلة ؟

لقد كان محمد كرد علي من أكبر المدافعين عن الحضارة العربية الإسلامية ومن أكبر خصوم العروبية الإسلامية ولذلك كان يميل إلى تفسير التحاق كثير من الشوام الآخذين بنظرة

---

65 غوستاف لوبون . ـــ حضارة العرب، صص 26-27

66 محمد كرد علي . ـــ المذكرات، ص 1180

67 محمد كرد علي . ـــ المذكرات، ص 136

حديثة إلى الأشياء « بثورة » الشريف حسين الذي يختلف عنهم فكريّا بأنّ ذلك كان نتيجة حساب « خاطيء» : كانوا يطمحون إلى ركوب هذه «الثورة» لتحقيق أغراضهم في الشام. ولقد كانت بريطانيا، وتبعا لذلك الشريف حسين، تعرف ذلك فخذلتهم لأنّها كانت تحتاج إلى قوى تقليديّة تحكم المنطقة لا إلى قوى آخذة بنظرة حديثة إلى الأشياء يمكنها بتطوّر الزمن، أن تندرج في المنطق الرأسماليّ اقتصاديّا وفكريّا فتقصّر من عمر الاستغلال الاقتصاديّ البريطانيّ.



القسم الثالث

وجفّت أرض صنعة الغيث



الفصل الأول

عهد قديم يتجدّد أم عهد جديد يجهض ؟



يصعب على المرء إن لم يحط علما بالصراع الذي نشب طيلة ست سنوات بين 1908 و 1914 بين انقلابيي مقدونيا، هؤلاء "الأوباش من الملاحدة المارقين" حسب عبارة محمد رشيد رضا وبقيّة التيّارات السياسيّة في السلطنة أن يفهم تطوّر التفكير والممارسة في السلطنة العثمانيّة عامة والشام خاصّة.

وقد يحتاج المرء، لتوضيح المسألة بشكل أفضل إلىالإشارة إلى اختلاف مناطق السلطنة اختلافا كبيرا من حيث النشاط الاقتصاديّ والفكريّ والسياسيّ ذلك أن منطلق تمرّد الجيش الثالث في جويلية 1908 لم يكن بلاد الشام ولا منطقة الأناضول بل كان « الروملي » البلقانيّة الأوروبيّة ممّا سيسهّل علىالكثيرين الادعاء أن هذا التمرّد ذو صبغة "أوربيّة" معادية للإسلام. وفعلا فباستثناء بعض المدن الشاميّة التي سبق أن رأينا تأثير الجامعات فيها ونموّ طبقة بورجوازيّة مهنيّة ضيّقة « لم تحفل الولايات الشرقيّة ولا العربيّة، باستثناء بعض المدن السوريّة، بإعلان الثورة والقانون الأساسيّ في مكدونيا. ولعلّ السبب في ذلك هو أنّ الشعوب المهضومة الحقوق في تلك الولايات الآسيويّة لم تستطع على الفور نزع وثاق العبوديّة الذي أحكمه في رقابها الباشاوات والبكوات والآغوات الإقطاعيون، يشدّ أزرهم الحكّام الحميديون. أمّا أمثال هؤلاء الحكام في سوريا وبيروت وجبل لبنان فقد هلعوا في باديء الأمر لنبإ الثورة وبذلوا جهدهم للتخفيف من أهمّيتها. ولاعجب في ذلك لأنهم من أنصار القديم وجلّهم من أخصّاء عبد الحميد وأخصّاء أخصّائه »[1]

وفي دمشق فاجأ التمرّد حتّىالمثقّفين فقد كتب الشهبندر :

« في سنة 1908 فوجئنا في هذاالبلد بالانقلاب العثمانيّ الخطير »[2]

أمّا في اللاذقيّة من بلاد النصيريين فلم يول الحدث أهميّة :

« ولمّا قامت الثورة في ولايات الروملي وصدرت على إثرها الإرادة السنيّة معلنةالعمل بموجب القانون الأساسيّ وانتشرت أنباؤها في سوريّة وغيرها، لم تحرّك اللاذقيّة ساكنا عملا بقوّة الاستمرار (...) وظلّت أكثريّة الشعب محافظة علىالهدوء والسكينة »[3] ولم

[1])يوسف الحكيم.- سوريا في العهد العثماني، ص159

[2])حسن الحكيم . - عبد الرحمن الشهبندر . حياته وجهاده، ص 159

[3]) يوسف الحكيم . - سوريا في العهد العثماني، ص 160

يكن دروز حوران أكثر وعيا سياسيّا من نصيريي اللاذقيّة فهذاعبد الرحمن الشهبندر وصفهم سنة 1914 لا سنة 1908 علىالنحوالتالي :

« وحدث لي في سنة 1914 عقيب إعلان الحرب العامّة أن ذهبت إلى جبل الدروز في خدمة الحكومة العثمانيّة،وكان المرحوم يحي بك الأطرش يؤمئذ قد عاد من منفاه[4] فدعاني لزيارته في قرية عرى. وفيما أناعلىالطريق أبصرت بضعة بيوت من الشعر فقلت لرفقائي « هيّا بنا نشرب القهوة » فنزلنا فرأينا نفرا من البدو وبينهم شيخ طاعن في السنّ بلحية بيضاء أكسبته جلالا وأسارير في الجبهة دلّت على ماض طافح بالحوادث فقلت : ممّن العمّ ؟ فقال من بني الحسن. ثمّ أخذنا نتجاذب أطراف الحديث، فسألت : من هو السلطان الحاكم علىالملكة في تلك الأيام فقال : ا للّه يعلم هوالسلطان عبد المجيد صلّى ا للّه عليه وسلّم ؟ فابتسمت فأدرك من ابتسامتي خطأه فأراد إصلاحه فقال لا...لا...ا للّه يعلم هو سامي باشا ؟ يريد المرحوم سامي باشا الفاروقي الذي أخضع ثورة جبل الدروز في سنة 1909 فقلت : وأين مسكنه ؟ فقال : في الزنبول فقلت : وأين هي ؟ فأشار بيده إلى جهة الشمال وقال بصوت ناعم للدلالة على القرب "من غاد"... كأنّ القسطنطينيّة على مرمى حجر. ثمّ انتقلت إلى ذكر الدين كما هي عادتي مع البدو لمعرفةتصوّراتهم الروحيّة فقلت : وما هو دين الشيخ ؟ فقال : وشن هي الآخرة ؟ فذكرت له الموت فالقبر فالملكين فالنفخ في الصور فالبعث فالميزان فالصراط فالجنّة أم النار. فأطرق في الأرض مليّا ثمّ لوّح بيده اليمنى مستنكرا وقال : لا وا للّه ما في آخرة . قلت إذن ما يصير بنا بعد الموت ؟ فقال "نصير ترابا". هذه خلاصة رأي الشيخ البدوّي في السلطان والعاصمة والآخرة. وفي وسعي أن أقول إنهانموذج ينطبق علىتصوّرات البدو في السياسةوالجغرافية والدين إجمالا إلاّ من اتّصل منهم بالحضر أو وصلته دعوة دينيّة أو قوميّة جديدة »[5]

---

[4] من المعروف أن الطرشان في حوران كانوا ميالين إلى العروبيين الإسلاميين موالين لبريطانيا على عكس الأرسلانيين في الجبل اللبناني. ولقد ثاروا سنة 1909 فنكّل بهم القائد العربي سامي باشا الفاروقي وضباطه ومن بين هؤلاء نوري السعيد (1888-1958)

[5] حسن الحكيم . ـ عبد الرحمن لشهبندر . ـ ص 74

هناك دراسات عديدة توهم القارىء بأن ابتهاج الشوام بهذاالتمرّد المقدونيّ كان عامًا مستندة إلى بعض القصائد مثل هذه التي نظمهاالعروبي الإسلاميّ فؤاد الدين الخطيب(ت1958)[6] سنة 1908 قبل انقلابه على العثمانيين الاتحاديين (الطويل)

بلغنا من الآمال ما كان قاصيا	ورضنا من الأيّام ما كان عاصيا
ياعصبة الأحرار إخواني الأولى	اغذوا لمضمار الرقي المساعيا
عليكم سلام الله ممّن رددتم	عليه نهاه فاستعار القوافيا
شرعت يراعي لا رقيب يردّه	ولا حاكم يجني عليه الدعاويا
وأطلقت صوتي في البلاد ولم أعد	أحاذر من ضرب الجواسيس واشيا
ولم يبق في البسفور للغير مزلق	يزلّ به من بات يهوى المعاليا
فقد رأب الدستور منه صدوعه	فأصبح كالمرآة في العين صافيا

ولكنّ الشواهد التي أوردنا تدلّ على وجوب الحذر من التعميم. وعلىالعكس تماما من وضع "الولايات الآسيويّة" كانت "الروملي" مركزا لنشاط المعارضة :

"إنّ كلمة روملي، المنحوتة من روم إيلي، تعني بلاد الروم،وهي مكدونيا،وكان يطلق عليها أيضا « البلقان » وكانت تشمل الولايات العثمانيّة الأوربيّة الستّ:

أدرنه (وفيها يتفوّق العنصر اليوناني على العنصر البلغاري)

سلانيك (وفيها يتفوّق العنصر اليوناني علىالعنصر البلغاري. أمّااليهود فيشكّلون نصف سكان الولاية .

مناستر

ـ قوصوه (أسكوب) وفيها يتغلّب العنصر الصربي)[7]

ـ يانية (وفيها يغلب العنصر الألباني (الأرناؤوط) على العنصر اليوناني)

---

[6] من أسرة دمشقية يتّصل نسبها بعبد القادر الجيلاني اشتغل أفرادها بالعلم والتجارة رأس إدارة : القبلة" بعد محب الدين الخطيب. "وكيل خارجية الحكومة الهاشمية في الحجاز إثر تمرد الشريف حسين على السلطنة سنة 1916 كان وزير خارجية عندما شنّ وهّابيو عبد العزيز آل سعود هجومهم على المدينة سنة 1925، وقد تضامن معهم هو ورئيس الحكومة الحجازية (عبد الله السراج) وعارضا بقاء الأمير علي ابن الشريف حسين في المدينة" (أنيس صائغ. ــ الثورة العربية الكبرى، ص 246.)

[7] اشتغل ساطع الحصري في قوصوّة خاصة Kossovo وفي ذلك كتب : "كانت فترةعملي في بلاد البلقان قد فتحت عينيّ لأوّل مرّة على حقيقة القومية في أوربا"

- اسقودرة (وفيها يغلب العنصر الألباني علىالعنصر الصربي)

وأهمّ العناصر النابذة في هذه المنطقة (البلغار والصرب واليونان) كانت تطمح إلى الانضمام إلى الدولةالبلغاريّة التي كان يرأسها الأمير فرديناند دي ساكس كوبورغ (1861– 1948) [8] والدولة الصربيّةالتي كان يرأسها في بلغراد بيسار الأوّل (1844–1921) والدولة اليونانيّةالتي كان يرأسها في أثينا جورج الأوّل (1845– 1913) : هذه الدول الثلاث كانت تشجّع العناصر النابذة التابعة لها عرقيّا علىالتمرّد ممّا أثّر، سياسيّا، في المعارضة العثمانيّة لسياسة عبد الحميد في سلانيك خاصّة مقرّ الجيش العثماني الثالث :

« من المحتمل أن سالونيك كانت وقتئذ أكثر ولايات الدولة العثمانيّة تقدّما فكانت ذات طابع عاليّ يميّزهاعن بقيّة ولايات الدولة - كما كان يهود المشرق المعروفون بـ « السافاردي » يشكّلون حوالي نصف سكانها ومن المؤكّد أن مستوىالتعليم فيها كان أرقى كثيرا من بقيّة ولايات الدولة الآسيويّة ومن ثمّ فإنّ قبضةعبد الحميد الثاني في سالونيك بصفة عامّة كانت ضعيفة نسبيّا » [9]

اختار عبدالحميد لـ "تقويّة قبضته" في الروملي حلّين أوّلهما يتّصل بالمعارضة العسكريّة والمدنيّة وثانيهما بإصلاح الإدارة وتكثيف الزيارات المفاجئة. ففيما يتّصل بالمعارضة العسكريّة وزّع الجيش العثمانيّ علىالنحوالتالي :

الجيش الأوّل (في العاصمة) لأن هذا الجيش كان في جزء كبير منه مكوّنا من الألبان المخلصين للعرش.

الجيشان الثاني (أدرنة)والثالث (مكودنيا) في الروملي.

أمّا بقيّةالجيوش السبعة فقد توزّعت على بقيّة مناطق السلطنة ومنهاالشام (الجيش الخامس): ومن هذا التقسيم يلاحظ المرء أن الجيش الأول (العاصمة)والثالث خاصة (سالونيك) هما المرشّحان للتصادم عند كل محاولة للتمرّد علىعبد الحميد ذلك أن سالونيك ستكون في العقد الأول وجزء من العقد الثاني هي المجال الجغرافيّ الوحيد لنشاط المعارضة

---

[8] هجاه شكيب أرسلان سنة 1913 (الطويل) :

ألا قلّ لفرديننان أسرفت عاديا	وأكثرت في وادي الضلالة مزعما
وهاجمت والأحلاف غدرا وغيلة	رجالا غدوا عما تكيدون نوّما
فمن مبلغ البلغار أنّا إلىالوغى	وإخواننا الأتراك نزحف توأما

[9] السيد حرّاز . - الدولة العثمانية وشبه جزيرة العرب 1840–1909 ،القاهرة،1970.- ص 64

العسكريّة والمدنيّة ذات النظرة الحديثة. ففي هذه الولاية وفي الجيش الثالث خاصة وفي الروملي عامّة سينشط العثمانيون الاتحاديون العسكريون أمثال محمود شوكت البغدادي (1858 قتل 1913) القائد الأعلى للقوات المسلّحة بمقدونيا (الجيشان الثاني والثالث) وعزيز علي المصري [10] والبيكباشي محمد أنور الذي ثار في مقدونيا الشرقيّة في جوان 1908 واليوزباشي الألباني أحمد نيازي الذي غادر رسنة في الوقت نفسه ملتجئا إلى الجبال المقدونيّة والكابتين مصطفى كمال الذي عيّن سنة 1907 في الجيش الثالث والمقدونيّ فتحي الذي سيقوم على حراسةعبد الحميد عند نفيه إلى سالونيك سنة 1909 وكذلك العثمانيون الاتحاديون المدنيّون أمثال محمد طلعت (1872–قتل1921) الذي اشتغل موظّفا بالتلغراف في أدرنة، مقرّ الجيش الثاني وساطع الحصري (1880– 1969) الذي كان سنة 1908 قائمقام فلورينا في ولاية مناستر والأمير مصطفى أرسلان الذي كان في الوقت نفسه متصرّفا في أحد ألوية مكدونيا...

أمّا الوجه الثاني من الحلّ العسكريّ فقد تمثّل في إبعاد العسكريين المعارضين إلىالروملي ممّا زاد من لحمة هؤلاء وتصميمهم علىمقاومة عبد الحميد :

« كانت مقدونيا تتألّف من ثلاث ولايات : مناستر وقوصوّه وسالونيك وكانت هذه الولايات يسكنها البلغار والصرب واليونانيون وتموج بقوّات عسكريّة كبيرة اضطرّت الدولة إلى حشدها هناك لمواجهة الثورات البلغاريّة والصربيّةواليونانيّة. ولمّا كان السلطان عبد الحميد الثاني يخشى ضبّاط الجيش وموظّفي الحكومةالمثقّفين بالثقافة الأوربيّة ويعتبرهم

---

[10] عزيز علي المصري (1879–1965)، تعلم بالقاهرة وأكمل دراسته العسكريّة باللآستانة و ألمانيا و كان زميلا لأنور في الكليّة العسكريّة رأس في أفريل 1909 إحدى الفصائل المكلفة بإخماد الثورة المضادة و شارك سنة 1909في محاولة القضاء على ثورة الإمام يحي في اليمن و 1912 في الحرب ضدّ إيطالياو لكنه انفصل سنة 1914 عن العثمانيين الاتحاديين و أسّس بالتعاون مع نوري السعيد و ضباط آخرين جمعيّة "العهد" ثم دخل سنة 1916 في خدمة الشريف حسين. حاول سنة 1941 الالتحاق صحبة أنور السادات ،بثورة عالي الكيلاني في العراق و لكن طائرتهماسقطت فحوكما.(الموسوعة العربيّة الميسّرة .ج2) و قد وصفه جمال عبد الناصرعلى النحو التالي :

" قبيل الثورة شعرنا أننا نحتاج إلى شخص ذي نفوذ لتجسيد عملنا وإعطائه إسما، وقد طال بحثنا وتفتيشنا، لأننا بين قادة الجيش القدماء لم نجد من يتمتع بالضمانات اللازمة. وقد فكرنا في باديء الأمر باللواء عزيز المصري، إنه عسكري ممتاز ورجل طيّب ولكنه كان ناهز الثمانين من عمره، وأفكاره السياسية تختصر بهذه العبارة غير المشجعة التي كان يردّدها "إنني أبدأ الاهتمام برأس الرجل فقط بعد فصله عن الجسم" ونحن ما كنا نبغي من ثورتنا أن تفصل رؤوس المواطنين عن أجسامهم" (جان وولف . ـ يقظة العالم العربي. بيروت 1960، ص 183)

مصدر الخطر الأكبر على حكمه فقد أبعد عن قصد عام 1903 نخبة من الضبّاط المعروفين بالاستقلال بالرأي ومناهضة الاستبداد إلى مقدونيا لمواجهة ثوراتهاولكي يلقوا حتفهم أو يبتعدواعن تركيا (يقصد العاصمة) في تلك الأيام. وفضلا عن ذلك فقد أرسل عبد الحميد الثاني إلى مقدونيا طائفة من الموظّفين الأتراك الذين كان يخشى على حكمه منهم. وعلى ذلك فقد كانت ولايات مقدونيا الثلاث تزخر بمجموعة كبيرة من ضبّاط الجيش الأحرار والموظّفين الأتراك المثقّفين »[11]

أما الحلّ الثاني الذي اختاره عبد الحميد لـ"تقوية قبضته" في الروملي فقد تمثّل في السعي إلى مزيد من الحدّ من الشطط الإداري وذلك بتكثيف زيارات المفتشين الفجئيّة:

« رأت الحكومةالعثمانيّة أن تقوم بإصلاحات إداريّة في تلك الولايات ولاسيما المكدونيّة منها (سلانيك ومناستر وقوصوّه) وعيّنت للإشراف عليها الوزير الكبير حسين حلمي باشا[12] مفتّشا عامّا، مخوّلا أوسع الصلاحيات فأخذ هذا الإداريّ الخبير يختار أفضل الرؤساء والموظّفين للإدارةوالقضاء والأمن العام وأهمّ القوى العسكريّة لتكون قوّة الظهر لقوى الأمن ولتحول عند الاقتضاء دون تدخّل الدول الغربيّة الاوربيّة بشكل من الأشكال »[13] هذان الحلاّن اللذان اتجه إليهماعبد الحميد لم يكونا كافيين لوضع حدّ لتدهور الأوضاع السياسيّة الداخليّة والخارجيّة أو الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة في الروملي. ذلك أن التنافس الأوربي ـ الأوربي (بين ألمانيا من ناحية وبريطانيا وفرنسا وروسيا من ناحية ثانية) قد انعكس بشكل مباشر علىالسلطنة فمن المعروف أن بريطانيا التي عقدت سنة 1904 الإتفاق الودّي مع فرنسا اتجهت بعد ذلك إلىتحسين علاقاتها مع روسيا فالتقى ادوارد السابع في رافيل (وهي اليوم تابلين) في 9 و 10 جوان 1908 بالقيصر الروسي نيكيتاالثاني وكأنهاتعلن بذلك عن ضرورة قبر « الرجل المريض »[14]

---

[11] السيد رجب حراز .- الدولة العثمانيّة وشبه جزيرة العرب.صص63-64

[12] حسين حلمي باشا : راس الوزارة من مارس 1909 إلى 1911، أي بعد انفراد العثمانيين الإتحاديين بالحكم عقب قمع التمرد المحافظ المضاد.

[13] يوسف الحكيم . ـ سوريا في العهد العثماني، صص 146-147

[14] سبق لبريطانيا وروسيا قبل عام من هذاالتاريخ (أوت 1907) الإتفاق على تقسيم الامبراطورية الإيرانيّة إلى منطقتي نفوذ بريطانية وروسية

فإذا أضفنا إلى هذا العامل السياسيّ الخارجي تدهور الوضع الإقتصاديّ وانتشار الإضرابات في الأوساط المهنيّة وشكوى السلك العسكري الذي كان المنتمون إليه يعانون من سوء التغذية وكان يحدث أن لا يحصلوا على مرّتباتهم طيلة شهور بل سنوات ولم يعد بمقدورهم جميعا أن يعوّضوا هذاالنقص بابتزاز من هم أضعف منهم من المواطنين كما يحدث عادة في مثل هذه الأوضاع عندمايتحوّل عدد كبير من رجال الجيش والشرطة إلى "سوس لا يقع إلا على صوف اليتامى" فهمناالصدى الذي سيكون لتمرّد الضابطين محمّد أنور (1881–ق.1922) وأحمد نيازي (قتل 1909) علىالحكومة في جوان وجويلية 1908.

على أنّه لابدّ من الإشارة هناإلىأن أغلب المراجع خاصة الشاميّة والغربيّة ضخمت دوري البيكباشي محمد أنور واليوزباشي أحمد نيازي وهما من درجة عسكريّةمتوسّطة. وعلىالعكس من ذلك قلّصت إلى حدّ كبير من دور كبار الضبّاط العرب محمود شوكت وسامي باشا الفاروقي ومن دور المجتمع العثماني في الروملي : فهل يمكن الحديث عن حركة عسكريّة كهذه والاقتصار على ذكر ضابطين أو أكثر من هذه الدرجات العسكريّة المتوسّطة (بيكباشي : قائد الألف يوزباشي: قائد المائة) ؟ في التاريخ المعاصر حالات مشابهة : ففي مصر كان جمال عبد الناصر بدرجة أحمد نيازي عندما خطّط هو وبقيّة "الضبّاط الأحرار" مثل أنور السادات [15] لانقلاب 1952 ولكنّ دور الجنرال محمد نجيب، علىاختلاف ما قيل فيه، كان، في نظرنا، دورا أساسيّا إذ كان "الضبّاط الأحرار" تماما كما كان العثمانيون الإتحاديون، يحتاجون إلى حملة رتب عسكريّة كبيرة يتظلّلون بهم طالما كانوا مغمورين : ولقد تخلّص "الضبّاط الأحرار" منذ فترة مبكّرة من الجنرال نجيب أمّا العثمانيون الإتحاديون فإنّهم نزّلوا الجنرال البغدادي في منزلة الصدارة في الجيش. وعندما اغتاله العثمانيون الائتلافيون في جوان 1913 [16] كان مقتله أحد أهمّ أسباب انخرام التوازن في الجيش والدولة ونهج العثمانيين الاتحاديين سياسة شدّة إزاء ممثلي القوميّات النابذة المسؤولين عن هذاالاغتيال. فماالذي دفع، إذن، كثيرا من الدارسين إلىأن "يغيّبوا "دور عسكريّ عربيّ من عيار محمود شوكت ؟ إنّه، في نظرنا، الرغبة في إظهارالعثمانيين الإتحاديين بمظهر " الطغمة العسكريّة التركيّة الصافيّة" التي سعت منذ البداية إلى "تتريك العرب" والحال أن

---

[15] نتساءل هنا، هل من باب الصدفة أن سمّي جمال عبد الناصر باسم "جمال" (أحمد جمال" السفاح") ومحمّد أنور السادات باسم العثماني الاتحادّي و"الطوراني" حسب بعضهم محمد أنور وقد ولدا سنة 1918 ؟

[16] قد يكون من المفيد الإشارة منذ الآن إلىتزامن عقد مؤتمر باريس ومقتل محمود شوكت في جوان 1913

عسكريين أمثال أحمد جمال ومحمد أنور وفتحي لم يكن لهم قبل جوان 1913 الدور المؤثّر والحاسم الذي سيعرف لهم بعد حادثة 1913. على أن الغضّ من دور محمود شوكت وأمثاله من العرب الإتحاديين يقلّ قيمة بما لا يقاس عن الغضّ من مشاركة المجتمع العثمانيّ في البلقان، إلى جانب الجيش، في التمرّد، وهذه المشاركة هي التي أوقعت الرعب في قلوب المحافظين في الشام خاصة. فكلّ التقارير تشير إلى هذه المشاركة الفاعلة التي لم تقتصر كما هو الأمر في بعض المدن الشاميّة علىالخطب ونظم القصائد. فلقد جاء في التقرير الذي رفعه مجلس الوزراء برئاسةالصدر الأعظم سعيد باشا إلى عبد الحميد الثاني عند انتشار حركةالعصيان في جويلية 1908 أن « البرقيات والرسائل البالغة سبعا وستّين في 8 و 9 و 10 تموز 1908 من ولاة مناستر وقوصوّة وسلانيك (يقصد مقدونيا) وقادة المناطق والمفتّش العام تتعرّض كلّها "للعصيان الذي قام به الشعب في الأيام الأخيرة بالاشتراك مع العساكر وضبّاطهم في مناطق الجيش الثالث فتبيّن لناأن أهالي أكثر تلك الأنحاء قاموا بالثورة مع الضبّاط وأفراد الجيش فكسروا أبواب المستودعات وأخذوا ما حوته من سلاح وعتاد وأموال مهدّدين كلّ من خالفهم بأشدّ العقوبات وبالقتل. كما قاموا بتظاهرات على أصوات المدافع طالبين في خطبهم إعلان الحريّة والدستور وحاصروا المواقع التي تحصّن فيها المشير[17] عثمان باشا وأخذوه وجعلوه رهن التوقيف. ولمّا كانت أعمال البغي التي قاموا بها تستهدف تطبيق أحكام القانون الأساسيّ ودعوة مجلس المبعوثين للاجتماع فإذا لم يجابوا إلى طلبهم بعد رفضهم النصائح المعروضة توسّع نطاق ثورتهم وعصيانهم »[18]. تقرير مجلس الوزراء واضح فـ « أهالي أكثر تلك المناطق قاموا بالثورة مع الضبّاط وأفراد الجيش ». وإذن فقصر الحديث على الجيش لا يسمح بفهم فترة انتقاليّة دامت ستة أشهر وانتهت بانقلاب عسكري حقيقيّ (أفريل 1909) لن يقبل بعده قادة الجيش العثمانيون الاتحاديون بالتخلّي عن الحكم. وسبب ذلك بسيط بساطة التجارب المشابهة في كلّ مصر إذ هناك ما يشبه القاعدة في هذا المجال وهي أن الجيش، إذا تعوّد على التدخّل في السياسة للحسم في العلاقة المتوتّرة بين المجتمع والدولة، فإنّه كثيرا ما تخامره فكرة الحلول محلّهما معا. ومما يلاحظه المرء عند قراءة نصّ تقرير مجلس الوزراء هو أن هذه الحركة التي قامت في مقدونيا اتّخذت شكلا لا يختلف كثيراعن شكل الثورات التي اندلعت في كثير من البلدان الأوروبيّة بداية خاصّة من الثورة

---

[17] كان جيش الدولة مقسما الى سبعة جيوش وكلّ جيش يرأسه مشير بلقب باشا.

[18] يوسف الحكيم . ـ سوريا في العهد العثماني، ص 152

الفرنسيّة (الاستيلاء علىمخازن السلاح، اعتقال كبار المسؤولين في الدولة، رفع مطالب دستوريّة) : هذا العمق الشعبي للثورة هو الذي أقنع عبد الحميد وحاشيته وحكومته بضرورة تلبيّة " المطالب الدستوريّة" للمتمرّدين ولو إلى حين. ومن الوثائق الهامة في نظرنا في هذه الفترة قصيدة من نظم الإسلاميّ شكيب أرسلان وتقرير لمجلس الوزراء الذي انعقد برئاسةالصدر الأعظم سعيد باشا نثبتهما لأنّهما يعبران نظما ونثرا عن النظرة التقليديّة إلىالعلاقة بين الدولة والمجتمع وهي علاقة تقوم على "أبويّة" الحاكم "وبنوّة" المحكومين فقد نظم الأمير الدرزي قصيدة طويلة قدّم لها علىالنحوالتالي :

"لما أعلن السلطان عبد الحميد الثاني الدستور العثماني (...) حصل اجتماع كبير في بيروت فتلوت فيه هذه القصيدة ذاهبا فيها مذهب من لايريد أن تكون الحريّة مقرونة بالفوضى ومن يغار على مقام الخلافة

ألا يا بني عثمان حسبكم بشرى ... لقد جاد ربّ العرش بالنعمةالكبرى
وقد فزتم ذا اليوم بالغاية التي ... عليها رجال قد قضوا دونكم قهرا
أتت وحجاب اليأس قد حال دونها ... كما ينشر الديّان من سكن القبرا
وكم قد أسأتم من ظنون وقلتم ... مضينا وبعض الظنّ يحتقب الوزرا
فعن غير وعي بدّل ا لله حالكم ... لتضحي لكم رحمى وتغدو لكم ذكرى
ويعلم أنّ ا لله لا ربّ غيره ... وليس سواه يملك النفع والضرّا
أراد تلافي الشرق من عثراته ... فألقىعليه من عنايته سترا
وألهم مولانا الخليفة ظلّه ... قياما علىالدستور في الدولة الغرّا
تدراكها رمقا بإكسير ناظر ... إذا مال نحو الترب صيّره تبرا
فنلتم بنعماه حياة جديدة ... غدت بنفوس عند غيركم تشرى
سلاما وبردا نلتموها بلطفه ... وجيرانكم بالسيف هاماتهم تفرى
بكم ضنّ إشفاقا وفي أرض غيره ... فما أكثر القتلىوما أرخص الأسرى
وحاشا أبا برّ الأبوّة مثله ... يريد بنا ضيما ويرهقنا عسرا
إمام له في كلّ يوم عوارف ... على الشرق والإسلام لا تقبل الحصرا
تلقّاه عصر بالخطوب فلم يزل ... يكافح في آرائه وحده العصرا
أذلّ عناد النائبات فأسلست ... وأصبح بالتدبير يقتادها قسرا
لنا من نداه الجمّ في كلّ حادث ... سحائب في الأقطار قد محت القطرا

ولو لم يكن إلاّ الطريق الذي بـــه غدا آمنا شـــبّاك طه أبـــي الزهـــرا[19]
لكان لـعمري كافــيا في ثنـــائه وأن يبــلــغ الفـخر المؤثـل والأجـرا
لقد منّ بالنعمى التي جاء وقــعها على الخلق وقـع الماء من كبد حــرّى
وأمّة عثـــمان أزالــت بلـحظـــة به بالــليالي البيـض أيّامــها الســمرا
فيالك بــشرى في مســامع أمــّة بها قد غدت سكرى ولم تعرف الخمـرا
ويالك من أمر به الـــبرق جــاءنـا فسالـت لــه سحـب الدموع من السّـرا
ويالك من وقت ســـعيد أظـلّنــا ويـوم تبـشّـــرنا بــه يعـــدل العـــمـرا
فشكرا على النعما إخــواتنـا الألى لـدى تلكم البأساء قد أحـسنوا الصـــبرا
ألا قدّروا هذي المكـــارم قـدرهـــا وأدّوا عليــــها مـن صـداقتكـم شــكـرا
فكم قد وقفتم صـــابرين وكنتـــم على شـــاطيء لاتملــكـــون لـه عـبرا
ولاتذكروا ذاك الزمان الذي مضـى فقـد عــاض حلـم اليـوم من مرّ مـا مرّا
لـقد طـال لـيل بالمحبّــين غاسـق فقـد نســي الظلماء مـن شهـد الفجــرا
ولاعذر في التقصير بعد الذي جـرى فما فات فرض الصوم من شهد الشـهـرا
وفــــدّوا أمــير المــؤمنــين بأنفـس كفــتها إلى عثـــمان نسبتـــها فخـرا
سيــغدو لكـــم دور جــديد بجوده وقـبلا أياديه على هامـــــكم تـــترى
تلقّــوا لــنا الــعصر الجديد بحكمة فقـد جــاء عــدوا في شــبيبته الخضرا
لقد منّ بالشــورىعــليكم بمــقتضى (وشـاورهم بالأمـر) إن تحـمل الأمرا[20]

في هذه القصيدة التي تبدو مغرقة في التقليديّة مجموعة من القيم السياسيّة التي ستتبنّاها كثير من الأنظمة في البلدان غير المتقدمة طيلة القرن العشرين تبريرا منها لسلطتها المطلقة ومقاومـة لمطالب المعارضة منها :

- إرجاع المكاسب مهما كان نوعها إلى "إشفاق" الدولة على المجتمـع لانـزولا منهـا عند ضغط المجتمع حتى ليتساءل المرء في كثير من الحالات إن كان عهـد عبـد الحميـد قـد ولّى نهائيّا.

- دعوة الناس إلىالانصراف عن النشاط السياسيّ المعارض بعد « نيل » هذه المكاسـب وترك السياسة لأصحابها.

---

[19] كناية عن سكّة حديد الحجاز

[20] شكيب أرسلان . - بنو معروف أهل العروبة والاسلام، صص 101-103

- تبرير موقف الدولة قبل الدستور بالعامل الخارجيّ "تلقّاه عهد بالخطوب فلم يزل يكافح في آرائه وحده العصرا". أمّا نصّ تقرير مجلس الوزراء فلم يبعد كثيراعن روح قصيدة شكيب أرسلان إذ جاء فيه أنّ إيقاف العمل، سنة 1877، بالدستور إنّما كان فحسب بسبب « عجز ماليّ »:

« الحقيقة هي أن القانون الأساسيّ لايزال مرعيّا ولكنّ وقف أعمال مجلس المبعوثان زمنا [21] قد نشأعن إلجاءات ماليّة الدولة. ولما كان حقن دماء الرعيّةوالحيلولة دون تدخّل الدول الأجنبيّة يفرضان افتتاح المجلس المذكور كما أشار بذلك صاحب الجلالة مستهدفا إقرار الأمن والسكينة في المملكة، رأينا بعد المذاكرة في الأمر أن تصدر التبليغات العامة برقيّا إلىالولايات والألويّة المستقلّة [22] لانتخاب نوّاب حائزين الصفات اللازمة وفاقا لأصول الانتخاب الموجودة [23] لذلك نضمنا هذه المضبطة مع البرقيّةالمتضمنّة التبليغات المقتضاة رجاء دفعها إلى الحضرة السلطانيّة لاستصدار إرادته السنيّة الموفّقة إلىالصواب للعمل بموجبها » (24جمادي الأخرى سنة 1326الموافق لتاريخ 10 تموّز سنة 1324 / السنة الروميّة الماليّة الموافقة لسنة 1908 ميلاديّة » [24] هذه البوادر المحتشمة للسلطة الحاكمة لم تتمكّن من إخماد الانتفاضة في مناطق التمرّد البلقانيّة بسبب الشك في نوايا عبد الحميد ولذلك تواصلت "أعمال الشقاوة" في مقدونيا ممّا اضطرّ حكومة سعيد باشا في 14 جويليّة 1908 إلى إصدار عفو « عن الذين مازالوا يواصلون أعمال الشقاوة في مكدونيا، بشرط أن يلقوا بأسلحتهم ويسلّموها

---

[21] زمنا = ثلاثون سنة

[22] الألوية المستقلّة = المتصرّفيات المستقلّة ولايدخل في ذلك متصرفيّة الجبل

[23] الأصول الانتخابية الموجودة = سيحدّد القانون الجديد الانتخابي الذي سيصدر في 20 سبتمبر 1908 هذه الأصول مع لائحة تتضمّن طريقة التطبيق. وقد اعتبر كلّ لواء (أي متصرفيّة) دائرة انتخابية وكلّ منتخب نائبا لكل 50.000من الذكور الذي أتمّوا الخامسة والعشرين من العمر ويجري الانتخاب على درجتين ينتخب في الأولى الذكور الذين أتمّوا الخامسة والعشرين وينتخب هؤلاء منتخبين ثانويين ينتخبون بدورهم نائب أونوّاب اللواء في البرلمان العثماني. وتدوم النيابة أربع سنوات وللسلطان الحق في حلّ مجلس النواب. فإن فعل ذلك في المدة النيابية القانونية وجب تجديد الانتخابات خلال شهرين من صدور قرار الحلّ" (يوسف الحكيم. ـ سوريا في العهد العثماني، ص 157) إنّ هذا القانون باشتراطه أن لايشارك في الدور الأوّل من الانتخاب إلا من بلغ من الذكور خمسة وعشرين عاما يحرم شبّانا أمثال عبد الغنيّ العريسي (ولد 1891) وخير الدين الزركلي (ولد 1893) والأمير مصطفى الشهابي (ولد 1893) حتى من المشاركة في انتخاب من سينتخبون منتخبين ينوبون عن سكان المتصرفيّة في البرلمان العثماني

[24] يوسف الحكيم . ـ سوريا في العهد العثماني، صص 152-153.

إلىالحكومة ويعودوا إلى منازلهم »[25] ثمّ إلى إصدار عفو "شمل جميع المجرمين السياسيين والعاديين"[26]

أن تضطرّ الحكومة الحميديّة إلى إصدار عفو عن "المجرمين السياسيين" فهذا أمر قد يكون من قبيل تهدئة الخواطر أمّا أن ترفقه بعفو يشمل المجرمين « العاديين » فذاك أمر قد يفيد أنها لم تعد تتحكّم في زمام الأمور بالقدر المطلوب.

إن ماتشير إليه التقارير الحكوميّة من "أعمال الشقاوة" يشمل، ما من شكّ في ذلك في نظرنا، أعمال التخريب الفرديّة وكذلك رفض القوى السياسيّة العسكريّة منهاوالمدنيّة، إلقاء السلاح خوفا من إخلال السلطان بوعده وهوالذي سبق له سنة 1877 أن تراجع في قرار منح العثمانيين دستورا يقيّد سلطته.

وقد تركّزت مطالب المعارضة البلقانيّة علىأمرين :

ـ المطالبة بإلغاء " منظمةالخفيّة"[27] التي كان مجرّد ذكر إسمها يبعث الرعب في قلوب المعارضين السياسيين.

– المطالبة بمواصلةالمباحثات مع كبار المسؤولين في الدولة للإسراع بإصدار نصّ الدستور وتحديد موعد الانتخابات النيابيّة.

في 16 جويلية 1908 قرّر مجلس الوكلاء المنعقد برئاسة الصدر الأعظم سعيد باشا وممدوح باشا، ناظر الداخليّة إلغاء "منظمّة الخفيّة". ونحن نثبت نصّ " مضبطة" مجلس الوكلاء لأهمّيتها التاريخيّة والقانونيّة ولإيحاءاتها السياسيّة :

« إنّ إعلان القانون الأساسيّ قد قابله الأهلون والعساكر الشاهانيّة في الولايات المكدونيّة[28] بالشكر والامتنان وتقدّم الثائرون إلى دوائر الحكومة ملقين أسلحتهم على ما ورد في برقيّة المفتش العام حسين حلمي باشا الذي اقترح أن يفد إلىالعاصمة بعض أركان جمعيّة الاتحاد والترقّي ليعرضوا جميع المعلومات التي يطلب منهم إيضاحها. كما جاء في البرقيّة المحوّلة من المشيخة إلى مجلس الوكلاء أن الجمعيّة الموما إليها تشير إلى الاتحاد القائم بين

---

[25] يوسف الحكيم . ـ سوريا في العهد العثماني، ص 153

[26] يوسف الحكيم المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[27] منظمةالخفيّة، قسم سلامة الدولة، وهي شبيهة "بالأوخرانا" الروسية على عهد نيكيتا الثاني وكان يرأسها عربيّ

[28] قصر الحديث علىالولايات المكدونيّة دليل جديد على أن الشام كان إمّا حميديّا وإمّا غير مكترث في أغلبه بالدستور

الأهلين والجيش وكلّهم يرجو إلغاء الخفيّةالتي كانت سبب سوء التفاهم بين السلطة السنيّة والملّة »[29]

في هذه الوثيقة يلاحظ المرء الحرص علىالتأكيد على أمرين :

أولهما اللحمة القائمة بين الجيش والشعب في الولايات المقدونيّة ممّا ينفي عن التمرّد صفة "الشقاوة" وثانيهماالتفريق بين الخليفة وبين جهاز الدولة. هذاالتفريق كانت الغاية منه تبرئةالسلطان عبد الحميد من مسؤوليّة ما ارتكب هذاالجهاز من فظائع ولسوف يحرص الدستوريون علىتحديد المسؤوليات في المادة التاسعة من الدستور التي تقول تحسّبا من تبرّؤ أعوان التنفيذ من كلّ مسؤوليّة :

« ... لا يخضع الموظّفون للأوامر الصادرة خلافا للقانون ولهم حقّ الاستقالة من الخدمة متى شاؤوا على أن يتحمّلوا المسؤوليّة في الأحوال التي أخذواالقيام بهاعلى مسؤوليتهم، يستثنىمن جميع ذلك العسكريون علىاختلاف درجاتهم » متبنّين بذلك جزءًا من المادةالسابعة من بيان حقوق الإنسان والمواطن التي تنصّ علىأنّ "كلّ الذين يطلبون إجراءات تعسّفيّة أو ينجزونها أو ينفّذونها أو يأمرون بتنفيذها تجب معاقبتهم".

أفضت تقارير المفتش العام حسين حلمي وشيخ الإسلام إلى قرار مجلس الوكلاء إجراء محادثات مع رجال الاتحاد والترقّي. ولمزيد من تطمين هؤلاء صدر قرار مجلس الوكلاء بإلغاء المحاكم الاستثنائيّة القائمة في الولايات المكدونيّة واقترن بالإرادة السنيّة وبدأالعمل به يسير باطراد مع ترقّب نشر قانون الانتخابات النيابيّة.

لم يكن للحكومة الحميديّة التي فاجأتها الأحداث إلى حدّ كبير نصّ دستوريّ غير النص الذي « هيّأه المجلس النيابيّ قبل ثلاثين سنة (وحتى هذا النص) لم يقترن بصدور الإرادةالسنيّة »[30]وكان موقف جماعة الاتحاد والترقي يتّجه « نحو الانقلاب علىالحكومة إذا لم تجر الانتخابات بمقتضىالقانون السالف الذكر »[31].وللخروج من المأزق وتطويقا للحركة التمرّديّة صدرت إرادة السلطان السنيّة بتطبيق أحكام القانون الأساسيّ ودعوة المجلس النيابيّ وهذا، نص الخطّ الهمايوني الصادر بتاريخ 18 جويلية1908:

"وزيري سمير المعالي سعيد باشا،

---

[29] يوسف الحكيم، سوريا في العهد العثماني، ص 153

[30] يوسف الحكيم، المصدر السابق، ص 154

[31] يوسف الحكيم . ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

لمّا كان الاستقرار الذي نعمت بـه الرعيّـة في أوج اعتـلاء الدولـة العثمانيّـة مكانتهـا السامية قد تعرّض لأسباب متنوّعة، للإهمال ممّا حدا والدي السلطان عبد المجيد خان على إصدار التنظيمات الخيريّة ومـن مقتضاهـا تنظيـم الإدارة وتقويـة روابـط الإخـاء بـين عنـاصر الأمةالعثمانيّةوفي بدء سلطتنا أخذنا بعين الاعتبار درجـة الرقـيّ الـذي وصلـت إليـه الأمّـة، فأعلنّا من تلقـاء أنفسـنا القـانون الأساسـيّ القـائم علىالقواعـد الدسـتوريّة. ولكـن الأعـراض المختلفة التي ظهرت آنئذ تغلبت على المصلحة العامـة فـاضطرّت الحكومـة في عهـد صـدارة صفوت باشا إلىتعطيل الحياة النيابيّة تبعا لرأي الكثيرين. ولما رأينا أخـيرا اسـتعداد المملكـة للإدارة الدستوريّة مؤيّـدا بـالميول العامـة البـارزة، أصدرنـا إرادتنـا بتطبيـق أحكـام القـانون الأساسيّ بحذافيره وبدعوةالمجلس النيابيّ إلىالاجتماع كلّ سنة، كما ذكرت ذلك أمس أمـام رجال السياسة من سفراء الدول وغـيرهم الـذي زارونـا لتقديـم التهـاني. وبديهـيّ أن منـافع المملكة الحقيقيّة إنّما تتحقّق باكتساب القوة القانونيّة صفة القوة التنظيميّة الشـرعيّة فـترتقي مع المنافع الحقيقيّة للسلطنة. لذلك أصدرنا إرادتنا برعايـة القـانون الأساسـيّ ودعـوة نـواب الأمّة للاجتماع كلّ سنة.

وأعلن الآن، بهذاالخط الهمايوني ، اكتساب إرادتي المشار إليهـا الصفـة القطعيّـة، مؤكّدا تطبيق العدالة والمساواة بين أفراد الأمةالذين تتألّف منهم دولتنا، دون أيّ تفريق بـين فرد وآخر وعنصر وآخر، ذاكرا مع الأسف ما طـرأ مـن ضعـف علـى هـذه المسـاواة، خلافـا لمقاصدنا في بعض الأنحاء، وبعض شعب الإدارة، ممّا يستوجب إصلاح تلك الأخطـاء باتبـاع القواعد الآتيّة :

1) كلّ فرد من العثمانيين، مهمـا كـان مذهبـه وقومـه، يتمتّـع بحرّيتـه الشـخصيّة ويتساوى مع غيره في الحقوق والواجبات

2) لايجوز استنطاق أي شخص وتوقيفه وسجنه ومعاقبته بصورة مـن الصـور إلا إذا أوجب القانون ذلك

3) لا يجوز تأليف محاكم ولجان بصفة غير عاديّة، بوجه مـن الوجـوه وباسـم مـن الأسمـاء .ولا يمكـن جلـب أي شـخص إلى غـير المحكمـة والدائـرة الاسـتنطاقيّة الحـازئتين علىالصلاحيّة القانونيّة

4) منزل كل إنسان مصون من التعرّض، فلا يجوز دخوله وترصّده إلا بالطرق الـتي عيّنها القانون

5) لا يجوز لموظّفي الضابطة ولا لغيرهم من الموظّفين تحت أي إسم وصفة، ملاحقة أحد الناس بغير الأصول التي عيّنها القانون

6) لأفراد التبعة العثمانيّة الحقّ بالسفر إلى أيّة مملكة سواء بقصد التجارة أو السياحة والاختلاط والاجتماع بمن أرادوا من الناس

7) لا يتوقّف طبع المطبوعات على عرضهاعلى الحكومة ولا يجوز تأخير الرسائل الشخصيّة والمطبوعات الموقوتة في دوائر البريد. أمّا التهم المتعلّقة بالمطبوعات فتنظر فيهاالمحاكم العاديّة.

8) حريّةالتعليم والتدريس مصونة

9) لايجبر أحد على قبول وظيفة لا يرضاهاولا يخضع الموظّفون للأوامر الصادرة خلافا للقانون ولهم حقّ الاستقالة من الخدمة متى شاؤوا، علىأن يتحمّلوا المسؤوليّة في الأحوال التي أخذوا القيام بها على مسؤوليتهم، يستثنى من جميع ذلك، العسكريون على اختلاف درجاتهم

10) عدا الذين يعهد إليهم بمقام المشيخة (الإسلاميّة) ونظارتي الحربيّة والبحريّة، ينتقي الصدر الأعظم باقي الوكلاء (الوزراء) ويعرضهم علينا لأجل التصديق كما ينتقي السفراء لدى الدول بعد انضمام رأي ناظر الخارجيّة بشأنهم ورأي ناظر الداخليّة بشأن الولاة ورأي رئيس مجلس الشورى بشأن أعضائه.

أمّا انتقاء سائر الموظفين وتبديلهم حين الاقتضاء ومكافأتهم بالرتب والأوسمةوغيرها فيجري بتصويب مرجعهم من نظارة أو رئاسة إدارة وانضمام رأي مقام الصدارة

11) يراجع كلّ موظّف تحريرا أو شفهيّا الآمر الذي فوقه ولا يجوز له مراجعة غير مرجعه كما لا يجوز لأي مرجع إعطاء أمر خطّيّ أو شفهيّ لغير موظّفيه

12) على مقام الصدارة العظمى، إذا وجد في انتقاء موظفي الدولة خطأ، بيان هذاالخطإ وإصلاحه والإشراف علىتبديل الموظّف الذي يظهر منه عجز أو سوء تصرّف في وظيفته.

13) يعلن في بدء السنة الماليّة موازنة الدولة، حاوية الواردات والنفقات العاديّة وغير العاديّة، كماتعلن موازنة كلّ دائرة ولاية مع الموازنةالعامّة »

إنّ ما يمكن ملاحظته، باديء ذي بدء، فيما يتّصل بالمحاور التي شغلت بال صاغةالدستور وحظيت برضا قادة الجيش في مقدونيا وقطاع من المثقفين، أنها استجابت للمطالب التالية :

– اعتماد القانون لا الشريعة ولا السلطان مرجعا واحدا أحدا. يدلّ على ذلك كثرة البنود التي ختمت بضرورة تحكيم القانون في المسائل الخلافيّة ممّا يجعل من السلطان "ملكا يملك ولا يحكم" وقبول السلطان وحاشيته بهذا الأمر هو الذي سمح بهذا "الحلّ الوسط" الذي شلّ الحركةالتمرّديّة وحال دون تحوّلها إلى ثورة حقيقيّةتذهب برجال العهد القديم جميعهم فبقي في الحكم منهم كلّ من كان في الظلّ زمن حكم عبد الحميد المطلق أو من لم يتورّط بشكل سافر وفاضح.

– ضمان حريّة المعتقد وحريّة الفكر والكتابة والتعليم والسفر والتجارة والتشديد علىوجوب كسر شوكة الأجهزةالقمعيّة (وزارةالداخليّة) والأجهزة الخادمة لها (وزارة البريد).

ـ التأكيد على وجوب اعتماد الكفاءة في التوظيف ومحاربة ما عداها من قنوات التدخّل التقليديّة (القرابة، الولاء الشخصي...)

ـ إيلاء المجال الماليّ ما يستحقّ من عناية وذلك في وقت تجاوز فيه الاهتمام في العالم بالمسائل الاقتصاديّة والسياسيّةالاستعمار إلى الامبرياليّة

وكلّ هذه المحاور مثّلت، بالنسبة إلىالمعارضة العثمانيّة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، المفتاح لكل مشروع تغييريّ، وكانت، في جملتها، قبرا للماورديّة وأخذا بكثير ممّا جاء في" الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن" الذي نودّ أن نعرّب مواده هنا للمقارنة حتى يتضح لنا بما فيه الكفاية أن عبد الحميد والمحافظين بصفة عامّة، لم يكن بإمكانهم أن يكونوا في قرارة أنفسهم راضين عن دستور يعوّض الشريعة الإسلاميّة بقانون يدعو إلى "الحريّة والعدالة والمساواة ":

المادة الأولى : يولد الناس أحرارا ويبقى ذلك شأنهم. ولا يمكن للفروق الاجتماعيّة أن تقوم إلا على أساس المنفعةالمشتركة

المادةالثانيّة : إنّ غاية كلّ تجمّع سياسيّ هي الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعيّة غير القابلة للتقادم وهذه الحقوق هي الحريّة والملكيّة والأمن ومقاومة الاضطهاد

المادةالثالثة : إنّ مبدأ كلّ سيادة يستمدّ، في جوهره، مـن الأمّـةوليس بإمكـان أي هيئة أو فرد أن يمارس سلطة لاتنبثق حتما من الأمّة.

المادةالرابعة : تقوم الحريّة على إمكانيّة فعل كلّ مـا مـن شأنه أن لا يلحـق ضررا بالآخرين : وهكذا فإنّ مجال تمتّع كلّ إنسـان بحقوقـه الطبيعيّـة يمتـدّ حتىالحـدود التي تضمن لغيره من أفراد المجتمع التمتّع بما يتمتع به هـو مـن حقـوق. هـذه الفواصـل لا يمكن لغير القانون أن يحدّدها.

المادةالخامسة : ليس من حقّ القانون أن يمنع غير الأفعال الضارّة بـالمجتمع. إنّ كلّ ما لا يمنعه القانون لايمكن حظره ولا يمكن إجبار أحد على إتيان مـا لا ينـصّ عليـه القانون

المادةالسادسة : إن القانون هوالتعبير عن الإرادة العامّة وللمواطنـين جميعهـم حقّ المشاركة شخصيًا أو عن طريق ممثّليهم في سنّه. وعلىالقانون أن يكون واحدًا بالنسبة إلى جميع المواطنين، حماية لهم وعقابا. إن المواطنين جميعهم وقد سوّى القانون بينهم، مؤهلون لكلّ المناصب والأعمال والوظائف العامّـة كـلّ حسـب كفاءتـه وبـدون اعتبـار لأي امتيـازات أخرى غير قدراتهم ومواهبهم

المادةالسابعة : لايمكن اتهام إنسان أو إيقافه أو سـجنه إلا في الحـالات الـتي يحدّدهاالقانون وفق القواعد التي يقضي بهاوكلّ الذي يطلبون إجراءات تعسفيّة أو ينجزونها أو ينفّذونها أو يأمرون بتنفيذها تجب معاقبتهم. إلا أنّ على كلّ مواطن يطلبـه القـانون أن يمتثل حالا وإلاّ فإنّه يصبح عرضة لتهمة مخالفة القانون

المادة الثامنة : لايمكن للقانون أن يقـرّ بشـكل دقيـق وبديهـيّ غـير عقوبـات ضروريّة ولا يعاقب أيّ كان إلاّ بمقتضى قانون مقرّر سبق سنه وكذلك تطبيقه.

المادةالتاسعة : بما أن كلّ متّهم يعتبر بريئا حتى تثبت إدانته فـإنّ كـلّ شـدّة غير ضروريّة تمارس عند القبض علىمن يرىالقـانون أنّ مـن الضـروريّ إيقافـه يجـب علـى القانون أن يقمعها بصرامة.

المادة العاشرة : لايمكن التعرّض لأيّ كان بسبب آرائه حتّىالدينيّة منها شريطة أن لا يلحق التظاهر بها اضطرابا علىالأمن الذي أقرّه القانون.

المادةالحاديّة عشرة : إنّ التعبير الحرّ عن الأفكار والآراء حقّ من أثمن حقوق الإنسان، وإذن فيمكن للمواطن أن يتكلّم وأن يكتب وأن يطبع المطبوعات بحريّة على أن يتحمّل مسؤوليّة الشطط في استعمال هذه الحريّة حسب الحالات التي يحدّدهاالقانون.

المادة الثانيّة عشرة : إنّ الحفاظ على حقوق الإنسان والمواطن يحتاج إلى قوّةعامة، فتأسيس هذه القوّة هو إذن لصالح الجميع لا لتحقيق منفعة خاصة للذين فوّضوا أمر هذه القوة.

المادة الثالثة عشرة : لابدّ من مساهمة جماعيّة لصيانة القوّة العامة ولصاريف الإدارة فيجب أن يسهم كل المواطنين في ذلك بشكل عادل كلّ حسب إمكاناته

المادة الرابعة عشرة : لكل المواطنين الحقّ في أن يتثبّتوا إمّا بأنفسهم وإمّا بواسطة ممثّليهم من ضرورة هذه المساهمة العامة وأن يوافقواعليها بحريّة وأن يتابعوا كيفيّة استعمالهاوتحديد مقدارهاوصحنها وتحصيلهاومدّتها.

المادة الخامسة عشرة : للمجتمع الحقّ أن يحاسب كلّ مأمور في إدارته

المادة السادسة عشرة : كلّ مجتمع لا ضمان فيه لحقوق الإنسان أو فصلا بين السلطات المحدّدة إنما هومجتمع لادستور فيه

المادةالسابعة عشرة : بما أن الملكيّة تعتبر حقّايتعذّر انتهاكه فليس بالإمكان حرمان أي كان منها إلاعندما يقرّ القانون أنّ المصلحة العامّة تقتضي ذلك وبشرط تعويض عادل ومسبق عن هذاالحرمان

من المقارنة بين "قواعد" الخط الهمايوني و مواد الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن يتّضح أمران أوّلهما أنّ المطالب التي استجابت لها المجموعةالحاكمة، على مضض، إنّما هي مطالب طبقة بورجوازيّة متوسّطة تأثّرت أيماتأثر بنمط الإنتاج الرأسماليّ وبنمط التفكير الذي يلائمه وهو تفكير يعتبر الفرد محور كلّ شيء : ولذلك فلا أثر في الدستور العثمانيّ لما يمثّل شاغل أغلب العثمانيين ممّا يتّصل بالقضايا الاجتماعيّة وعلاقات العمل مثلا. أمّا ثاني الأمرين فهو أن الدستور العثماني بـ« كلّ ما فيه من النقائص »[32] يمكن أن يعدّ، لمانعرف نهايةالقرن العشرين من تعثّر التجارب الديمقراطيّة في البلدان التي خلفت الدولة العثمانيّة، مخاطرةتحديثيّه جريئة جدّا . وفهمنا هذا يطرح أسئلة كثيرة منها : إلى أيّ حدّ كان عبدالحميد وهو يأمر بإصدار الدستور "مجبرا لا بطلا" ؟ وهل يمكن لرئيس دولة رضع النظرة

---

[32] جورج أنطونيوس . ـ يقظة العرب، ص177

التقليديّة إلىا لله والطبيعة وإلى الدولة والمجتمع رضاعا أن يغيّر عن طيب خاطر، هذه النظرة بنظرة حديثة حداثة الثورات الغربيّة السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة التي نعرف بدء بالثورة الانكليزيّة في القرن السابع عشر مرورا بالثورتين الأمريكيّة والفرنسيّة في القرن الثامن عشر ووصولا إلى ثورات القرن التاسع عشر التي تأثر بهاالعثمانيون البلقانيون أيما تأثّر وفرضوا لذلك ممثّلهم الوضعي أحمد رضا رئيسا للبرلمان العثمانيّ سنة 1908 ؟ وإلى أيّ حدّ سيقبل خصوم التنظيمات القدامى بها في بداية القرن العشرين؟ ثمّ ما هي قدرة ثوّار مقدونيا،العسكريين والمدنيين وأنصارهم في مختلف الولايات العثمانيّة، على فرض تطبيق الدستور ؟ أي ماذا كانت حظوظ نجاح التنظيمات الجديدة الحقيقيّة ؟ إن الإجابةعن هذه الاسئلة أو عن بعضها هي الحريّة وحدها، بإنارة ذهن القارىء حول تطوّر الأحداث في السلطنة عامّة وفي الشام خاصّة بين 1908 و 1914 ، سنة اندلاع الحرب الكبرى وكذلك سنة بداية مغادرة العثمانيين الاتحاديين العرب "المركب العثمانيّ الاتحاديّ" والتحاقهم بالحركةالعروبيّة الإسلاميّة ممّا ساهم في غرق هذا المركب.

لقد اخترنا إجابة عن هذه الأسئلة أنّ نفصّل الحديث أوّلا عن مقاومة الحميديين خاصة والمحافظين عامّة للدستور وثانيا عن مقاومة القوى المعارضة والنابذة للعثمانيين الإتحاديين ومناصرتهم للعثمانيين الائتلافيين مرجئين الحديث عن إحدى هذه القوى النابذة وهي التيّار العروبيّ الإسلاميّ إلىالفصل الثاني من هذاالقسم. لقد رأينا كيف كان موقف شكيب أرسلان من الإعلان عن الدستور فهو قد ذهب " مذهب من لا يريد أن تكون الحريّة مقرونة بالفوضىومن يغار على مقام الخلافة". وليس في مواد الدستور الجديد ما يبقى على "مقام الخلافة" علىالأقلّ كما رسخت صورتها في تصوّر الناس إذ الخلافة منصب دينيّ وسياسيّ لايتحمّل فكرة "المساواة بين أفراد الأمّة الذين تتألّف منهم دولتنا، دون أيّ تفريق بين فرد آخر وعنصر وآخر" وإلاّ وجبت التسوية بين الأديان تسوية رشديّة شدياقيّة،وهذه التسويّة هي بالذات تلك التي حاربهاعبد الحميد طيلة ثلاثين سنة.

وإذا كان موقف شكيب أرسلان علىما رأينا فمن السهل علىالمرء تصوّر نيّة الخليفة نفسه الذي فرض عليه الجيش البلقانيّ "الأوربيّ" دستورا سبق أن أعدم من أجله سنة 1883 "أبا الدستور" مدحت باشا. فهل يكون عبد الحميد قد أصبح، بعدأن ازداد تقدّما في السنّ، أكثر ديمقراطيّة ؟ إن الأحداث تبيّن أن عبدالحميد اكتفى بأن « ظهر (...) بمظهر أبي الدستور وحاميه وأعظم داع إلى تنفيذ أحكامه، حرصاعلى سلامة الدولة،وسعادةالأمّة،وهي

نفس الخطّة التي سلكها وكلاء الدولة وأمثالهم من كبار الساسة الفضلاء... بيد أن الكثيرين من أنصار العهد السابق علىاختلاف مراتبهم في العاصمة والولايات الشرقيّة لم يصدر عنهم أيّ عمل أو قول يدلّ على إيمانهم بمباديء الدستور فلم يشترك واحد منهم في هتاف للحريّة أوامتداح للعهدالجديد حتّى أن بعض هؤلاء الأنصار قاموا بتأسيس جمعيات أعلنوا أنّ غايتها المحافظة على أحكام الدين الحنيف مقابلة لموقف جمعيّة الاتحاد والترقّي المؤلّفة من خليط لادينيّ من يهود مرتدّين وروم وأرمن والقائمة على أساس نزع السلطة من الخليفة المعظّم، أمير المؤمنين »[33]

هذه المقاومة العنيفة للدستور تعدّدت أشكالهاومنها "شراء الذمم": « إنّنا لم نزل في أوّل ميدان الجهاد والعقبات الصعاب تكتنفنا من كلّ جانب ونصراء الاستبداد غير مائتين وإنّما هي استماتةوقتيّة، يرتقبون الفرص في أثنائها ولهم من أبناء التقليد البحت وحزب التقهقر الأعمى عون قوي يلتفّ حولهم أيان تسنّى لهم الأمر والأصفر الوضّاح ما زال يبذل سرّالعرقلة المساعي التي يقوم بها دعاة الإصلاح. وللدولة من المشاغل السياسيّة ما يجعل لأسرةالبغاة بارقة أمل باستعادة شيء من ماضي رفعتهم وساقط نفوذهم »[34]

إنّ كل حديث عن هيمنة جمعيّة الاتحاد والترقيّ العثماني في الفترة الفاصلة بين إعلان التمرّد في مقدونيا في جويلية 1908 وقمع الحركة الارتجاعيّة في أفريل 1909 الذي ستبرز فيه أسماء جديدة مثل أحمد جمال باشا "السفاح" (1872– قتل 1922) إنّما هو حديث يحتاج إلى أدلّة : فالواقع السياسيّ يثبت أن هذه الجمعيّة كانت طيلة هذه العشرة أشهر حزبا سريّا يخشىالجهر بأسماء القائمين عليه فإذا قبلت الجمعيّة بأحد المنخرطين الجدد عضوا فيها دعته إلى «الهيئةالمركزيّة معصوب العينين ليقسم يمينها المغلظة على السيف والمصحف فيقول بحضور بعض الأمراء العسكريين وكبار رجال الملكة من أعضائها : أقسم با لله وبديني وبشرفي أنني لا أفرّق بين العناصر العثمانيّة »[35] بل أنّها كانت تتساهل في قبول بعض الأعضاء ممن تحتاج إلى نفوذهم وتفصلهم عن نظرة منظّري الجمعيّة إلىالأشياء هوّة ساحقة:« لّما دعي الشيخ فوّاز (يقصد شيخ الروالة) إلى الهيئةالمركزيّة (يقصد هيئة الإتحاد والترقيّ قبل خروجها من السريّة) معصوب العينين ليقسم يمينها المغلظة علىالسيف

---

[33] يوسف الحكيم . ـ سوريا في العهد العثماني، ص 166

[34] سليمان البستاني . عبرة وذكرى، ص 238

[35] حسن الحكيم.ـ عبد الرحمن الشهبندر ...ص153

والمصحف فيقول بحضور بعض الأمراء العسكريين وكبار رجال المملكة من أعضائها : أقسم با لله وبديني وبشرفي أنني لا أفرق بين العناصر العثمانيّة إلى آخره وجد هذه اليمين طويلة وثقيلة على طبعه فاقتلع العصابة عن عينيه بحدّة وشدّة وقال : "وا لله إن صدقتم صدقنا وإن بقتم بقنا" ومعنى البوق عند البدو اليوم هو كما عند أجدادهم في الجاهليّة « الغدر »[36]

فمن الطبيعيّ، والحال على ما ذكرنا، أن يكون اقتراب موعد الانتخابات البرلمانيّة مناسبة لصراع مرير بين الآخذين بالدستور والمدافعين عن "سلطان البرّين وخاقان البحرين ظلّ ا لله في الأرض" كما كان عبدالحميد يوصف في المساجد. كماأنه من الطبيعيّ أن لا يفوز في هذه الانتخابات، نظرا إلى ما وصفنا من ضعف الاتحاديين في الشام خاصّة عدد هامّ من "دعاةالإصلاح". ومع ذلك فتوجد دراسات عروبيّة إسلاميّة كثيرة تردّ نتائج هذه الانتخابات إلى... الاتحاديين :

« قسمت الدوائر الانتخابيّة وفرض عدد أعضاء مجلس النواب بتخطيط الجمعيّة لضمان الأكثريّة للعنصر التركيّ أولها على كلّ حال. ولقد كان عدد الترك في الدولة نحو الثلث وعدد العرب نحو ذلك ومع ذلك فقد جعلوا عدد المقاعد المخصّصة للترك (137) والمخصّصة للعرب (65) أي ضعف عدد العرب وأكثر بل حرصواعلىأن يكون نواب البلاد العربيّة الذين لا يكونون منتسبين إلى جمعيّتهم من غير المتحمّسين للقضايا القوميّة وغير المثقّفين بثقافة عصريّة ومن غير أصحاب النشاط والمراكز والحركات الاجتماعيّة والسياسيّة »[37] دامت هذه المقاومةالشرسة للدستور عشرة أشهر استغلّتهاالنمسا ـ المجر فضمّت إليها البوسنة واستغلّتها بلغاريا فأعلنت استقلالهاوانتهت في مارس 1909 بـ "الثورة المضادّة" فانقسم الجيش العثمانيّ قسمين متقاتلين الجيش الأول في العاصمة المناصر لعبد الحميد (وأغلبه من الألبان) والجيش[38] الثالث في مقدونيا المعادي لعبد الحميد

---

[36] حسن الحكيم . ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها

[37] عزّة دروزة . ـ نشأةالحركة العربية الحديثة . ـ صيدا ـ بيروت، 1971 . ـ ص 299، ولنلاحظ هنا أن دروزة كان إئتلافيا عروبيا إسلاميّا لذلك لا بدّ من الحذر مما كتب حذره هو مما كتب الضابط العثماني الاتحادي أمين سعيد الذي ورّع المقاعد على النحو التالي : "عرب" : 70 مقعدا (25%)، "ألبان"" 30 مقعدا "يونان" و"بلغار" : 30 مقعدا أي في الجملة 130 لغير" الترك" من جملة 273 مقعدا أي % 47,61

[38] نشير هنا إلى أن الألباني أحمد نيازي قتل عند عودته إلى ألبانيا ونشير كذلك إلىأن الألبان حصلوا على 30 مقعدا

تختلف المصادر والمراجع في تسميّة هذه "الثورة المضادة" علىالعثمانيين الاتحـاديين (مارس ـ أفريل 1909) فتطلق عليهـا إسـم "الجمعيّـة الارتجاعيّـة" و "الجمعيّـة المحمّديـة" و "فتنة 31 مارس" و"الاتحاد الإسلاميّ" وأكـثر التسميات تهافتـا، في نظرنـا، هـي تسـميّة (بنوا ـ ميشينBenoit– Méchin) قـادة هـذه الحركـة في كتابـه "مصطفـى كمـال أو مـوت إمبراطوريّة Mustapha Kémal ou la mort d'un Empire باسم "الاخوان المسلمين".

حدث هذا التمرّد المضادّ بعد عشرة أشهر من تمرّد جيش مقدونيـاعلى عبـد الحميـد الثاني (جويلية 1908) انطلاقا من أهمّ ثكنة في العاصمة وانتشر في مختلف مناطق الأنـاضول وبلاد الشام وشارك فيه طلبة الشريعة ورجال العهد القديـم بـل شـارك فيهـا الجـزء الأكـثر محافظة من العثمانيين الصباحيين الائتلافيين. بعض المصـادر تتحـدّث عـن مشـاركة كثيفـة لرجال الجيش الأوّل« بلغ عدد جنود الحاميّةالتي أيّدته (يقصد السلطان عبدالحميـد) (...) ما يربو على 70.000 »[39]

وأسباب هذا التمرّد عديدة منها ما يتّصل بالأوضاع العالميّةومنها ما يتّصل بالأوضـاع الداخليّة. ففيما يتّصل بالأوضاع الخارجيّة لم يكن العسكريون بصفةعامـة مرتـاحين للوضـع الانتقاليّ في السلطنة الذي مكّن القوى العظمىوحتى بعض الدول التي كانت تابعة للسـلطنة من اقتطاع أجزاء منها أوالاستقلال عنهاوفيما يتّصل بالأوضاع الداخليّة كان الصـراع الكـامن حيناوالسـافر أحيانـاأخرى بـين العثمـانيين الدسـتوريين و الحميديـين قـد بلـغ أشـدّه بعـد الانتخابات البرلمانيّة لما أسفرت عنه نقاشات البرلمان [40]من تعقيد للأوضاع ومن صعوبة حـلّ كثير من المسائل التي لم تكن تولى أهميّة كبيرة في العهد القديم. ولقد أدّى كلّ ذلك إلى سقوط وزارة كامل باشا في مارس 1909 وتولّى حسين حلمي الصدارة مكانه فكـان ذلـك بمثابـة قـبر أمل رجال العهد القديم في استعادة مواقعهـم السـابقة إذ عمـد هـذا الصـدر الأعظـم إلى دعـم العمل البرلمانيّ بشكل زاد من مخاوفهم.

« كانت المدة المعيّنة لاجتماع المجلس العموميّ أربعة أشهر تنتهي بنهاية شهر أذار (مارس 1909)ولكنّ كثرة المهام التي بدأها يستدعي إنجازهاوقتا أطـول. وبعـد مداولـةالبحث بين المسؤوليين وافق وكلاء الدولة، برئاسة الصدر الأعظم حسين حلمي باشا، علىتمديد مدّة

---

[39] أسعد داغر . ـ مذكّراتي علىهامش القضيةالعربية، ص 32

[40] افتتح البرلمان أشغاله في ديسمبر 1908

الاجتماع حتى نهاية شهر حزيران وصدرت الإرادة السنيّة بذلك في 26 شباط (فيفري) بموجب خطّ هما يوني تلي في المجلس وقوبل بالهتاف »[41]

قد يبدو هذا التمديد أمرا عاديا لايثير التساؤل في أذهان الأجيال اللاحقة ولكن علينا أن نتذكر لفهم مغزى هذا التمديد، سنة 1877 عندما تراجع عبد الحميد الثاني في الدستور الذي أبدى موافقته عليه. وجماعة الاتحاد والترقّي،تماما مثل رجال عبد الحميد لم ينس واحد منهم التجربة السابقة ولذلك لم يكن مبرّر التمديد في فترة انعقاد البرلمان في نظرنا يستجيب فحسب لما فرضته الظروف من قضايا ولكن كان يحمل مغزى سياسيّا له قيمة الرمز : كان يعني ببساطة نهاية فترة وبداية أخرى.

ومن هنا كان لهذاالحدث الذي يبدو بسيطا تأثير كبير في الحميديين الذين تمرّدوا وتمكّنوا من السيطرة على الأمور خاصة في العاصمة من نهاية مارس (31 مارس) إلى الثالث والعشرين من أفريل 1909 أي طيلة أسابيع ثلاثة روّعت فيها السلطنة.

هناك سببان يفسران، في نظرنا،وصف هذا التمرّد بـ"الارتجاعي" وبـ "الإسلاميّ" أوّلهما أنّ البرلمان العثمانيّ الجديد كان أوّل الأماكن التي تعرّضت للهجوم وثانيهماأن مشاركة طلاب الشريعة ورجال الدين في هذا التمرّد كانت كثيفةولقد سبق أن أبدينا تحفّظنا إزاء التسميّة الثانية لأن التمرّد قام ضدّ دستوريين مسلمين [42].وأيا كان الأمر، فإن ما يهمّ هنا هو الإشارة إلى العنف الذي ميّز هذاالتمرّد وسرعةانتشاره :

« في الحادي والثلاثين من شهر أذار (مارس) قام جنود السلطان في العاصمة على رأس المنتمين إلى الجمعيّة الارتجاعيّة بهجوم على مجلس النواب وأطلقواالنيران على نواب الاتحاد والترقّي وقضوا على حياة بعضهم وبينهم الأمير محمد أرسلان مبعوث اللاذقيّة »[43] وأخو الأمير شكيب أرسلان

وقد انتشر هذا التمرّد فبلغ الأناضول والشام :

---

[41] يوسف الحكيم . سوريا في العهد العتماني، صص 166-167

[42] كما تحفّظنا إزاء الآراء التي ترجع أسباب الحرب الأهلية في الشام سنة 1860 الى الدين لايسعنا هنا أن نذهب مذهبا مغايرا فالخلاف لا يكمن في الدين ولكن في النظرة إلى الطبيعةوالىالعلاقات الاجتماعية ودليلنا على ذلك كثرة المسلمين الذين وقفوا من التمرد موقفا معارضا ومن بينهم...محمد رشيد رضا

[43] يوسف الحكيم . ـ سوريا في العهد العثماني، ص 168

« وفي التاريخ نفسه قام المنتمون إلى الجمعيات الارتجاعيّة في بعض مراكز الولايات والألوية الشرقيّة والعربيّة بتظاهرات واعتداءات كان أشدّها همجيّة ماوقع في نفس مدينة أضنا [44] مركز الولاية وملحقاتها من هجوم مدبّر على الأرمن وسائر المسيحيين وقتل عدد كبير منهم ونهب أموالهم وهدم منازلهم » [45]. إنّ السمة التي غلبت علىهذا "البوغروم" (رفض الدستور) تسمح بالحديث عن شبه بينه وبين الحرب الأهليّة في بلاد الشام سنة 1860 فمثلما تورّط كثير من الاقطاعيين ورجال الدين في دمشق خاصة في حرب الستين سيتورّط جزء هام منهم هذه المرة أيضا في الانقلاب المضاد :

« وبعد هنيهة (يقصد سنة 1909) حدث في سوريا شيء من الرجعيّة باسم جمعيّة ألّفها رجل رجعيّ يدعى "درويش وحدتي". وقد نشرت دعاية خبيثة في هذه البلدة،وارتكزت هذه الدعاية الخبيثة علىمقاومة عدد محدود من أحرار البلاد منهم من الأحياء الأخ الأستاذ فائز بك الخوري، وممّن توفّوا (...) المرحوم الدكتور حسين حيدر والمرحوم سليم الجزائري والعاجز الواقف بينكم. فتحمّلنا هذه الرجعيّة برباطة جأش وسعة صدر لعلمنا أنّ كلّ عمل اجتماعيّ سياسيّ في خطوة عظيمة إلى الأمام تعقبه الرجعيّة، والرجعيّة ملازمة للتقدّم وهذاأمر مقرّر في كتب السياسة وكتب الاجتماع. والذي يهمّني أن أقول لكم إن هذه الدعاية قد توسّعت حتى صار المأجورون يقولون إياكم أن تعالجوا عند الدكتور شهبندر فشعرت بمقاطعة لي بالنسبة للفنّ الطبيّ » [46]

ما من فترة في التاريخ الحديث والمعاصر طرحت فيها قضيّة "الأصالة الشرقيّة" والتغرّب" بمثل ما طرحت في هذه الأسابيع الثلاثة الدامية ولقد كان حماة" الأصالة الشرقيّة" عبد الحميد وأبا الهدى الصيادي وأحمد عزّت العابد وأمثالهم وكذلك الجيش الأوّل في العاصمة. أمّا المتغرّبون فكانوا، في نظر الخصوم، قادة الجيش الثالث في مقدونيا، وأشهرهم البغدادي محمود شوكت. ولقد كان علىالجيش الثالث، هذه المرّة أيضا، أنّ يقف موقف المدافع عن "الدستور الوضعي" :

---

[44] سيعيّن "أحمد جمال" المعروف بصرامته العسكريةواليا على هذه الولاية...سنة 1909 فهل كان ذلك من باب الصدفة ؟

[45] يوسف الحكيم . ـ سوريا في العهد العثماني، ص 168

[46] حسن الحكيم . ـ عبد الرحمن الشهبندر، ص159

« وفي بدء المؤامرة الارتجاعيّة التي هيّأها رجال السلطان عبد الحميد، هبّ لإطفاء نارها قبل اتساعها المشير محمود شوكت باشا على رأس جيشه بمن حواه من أركان وأمراء وضبّاط[47] وأفراد قادمين من مقدونيا فدخلوا العاصمة دخول الفاتحين وحاصروا فورا سراي السلطان عبد الحميد وقضوا على حياة بعض رجاله ونجا منهم من ساعده الحظ على مغادرة العاصمة. أعلنت فورا الإدارة العرفيّة في المناطق التي اختلّ أمنها وأخذ أركان الاتحاد والترقّي.من ناحية ثانية يتأهّبون لقمع الفتنة وإزالة أسبابها ».[48] عندما « ضرب نطاق الحصار حول قصر يلدز وقطع عنه الماء والكهرباء »[49] لم يتردّد عبد الحميد في إنذار المهاجمين بأنه سيأمر بـ« إطلاق المدافع من قصر يلدز على حيّ بك "أوغلي" حيث السفارات ومعظم الأجانب إذا حاول جيش سلانيك مهاجمة العاصمة »[50]

« وقد جرت مفاوضات بين القصر و محمود شوكت انتهت بتفضيل نفي عبد الحميد على قتله حتّى لا يصبح "الخليفة الشهيد" فنفي إلى سالونك ليموت في الأناضول سنة 1918. حرص القايضون الجدد على زمام الأمور في السلطنة على صبغ أسباب طرد عبد الحميد بصبغة دينيّة وصبغة دستوريّة وضعيّة فأصدر شيخ الإسلام محمد ضياء أفندي في 14 أفريل 1909 فتوى بخلع عبد الحميد نوردها هنا لأنها تساعد بلغتها وصياغتها على استعادة تفكير العقد الأول من القرن العشرين الفقهيّ وقد ترجمها يوسف الحكيم إلى العربيّة :

« إنّ زيدا الذي هو إمام المسلمين قد طوى بعض المسائل الفقهيّة ومنع الكتب الشرعيّة وأحرقها وتصرّف في بيت المال تصرّفا مقرونا بالإسراف والتبذير واعتاد الإيقاع بالرعيّة ظلما وتقتيلا وحبسا وتعذيبا ثمّ أقسم بأن يرجع إلى الصلاح ولكنّه حنث بيمينه وأصّر على إحداث فتنة كبرى تلحق بأموال المسلمين كللا كليّا وأثار بينهم القتال فتوالت الأخبار عن تغلّبهم عليه واعتباره مخلوعا وقد تحقّق وجود الضرر في بقائه والصلاح في زواله فهل يجب والحالة هذه تنفيذ ما يراه أولياء الأمور من أرباب الحلّ والعقد من ترجيح بين تكليفه للاستقالة من الإمامة والسلطنة وبين خلعه؟.

---

47 من بينهم عزيز علي المصري وأحمد نيازي ومحمد أنور ومصطفى كمال ...ص159

48 يوسف الحكيم . ـــ سوريا في العهد العثماني، ص 168

49 أسعد داغر . ـــ مذكراتي على هامش القضية العربية ص 33

50 أسعد داغر . ـــ المصدر السابق، ص 33

الجواب : نعم. يجب ذلك[51]»

وقد استند البرلمان إلى هذه الفتوى فأصدر قرارا مماثلا بالخلع أبلغ السلطان به ثلاثة برلمانيين اختيروا من بين لجنة أكثر اتّساعا [52] وشاهد الناس في العاصمة بعد ذلك وفي اليوم نفسه «عشرات من عربات السراي تقلّ مئات الغانيات من قصر يلدز إلى جهة لم نعرفها حينئذ. وكانت مظاهر الحيرة بادية في ابتساماتهنّ ونظراتهنّ وحركاتهنّ وكنّ كأنهنّ في جهل تام بكل ما جرى. أمّا السلطان فلم نره ولعلّه نقل في الليل»[53]

نصّب الخليفة الجديد، محمد رشاد (محمد الخامس 1844– 1918) ولسوف يكون بحقّ «خليفة يملك ولا يحكم». وقد ساعده ماضيه على استبطان مثل هذا الدور فلقد « قضى سجينا في أحد قصور إسطمبول أكثر من ثلاثين سنة لا يعرف عن أمور العالم شيئا ولا يكترث بشيء، غير ما أحيط به من أسباب التسليّة واللهو والنسيان»[54].

والحقيقة أنّه لا يوجد أفضل من نصّ الخطاب الهمايوني الذي تلي في الباب العالي (21أفريل 1909) دليلا على تغيير الموازين في السلطنة بين الخليفة والحزب الجديد الواحد الحاكم. وهذا هو نصّ الخطاب : «وزيري سمير المعالي توفيق باشا، بناء على خلع أخي السلطان عبد الحميد خان الثاني من مقام الخلافة والسلطنة بموجب القرار المتّخذ بالإجماع في المجلس العموميّ بصفته المليّة وفاقا لمشيئة تبعتنا ولأحكام الفتوى الشريفة الصادرة من جانب الشرع العالي للأسباب المعلومة لدى الجميع، جلسنا على سرير أجدادنا العظام بإرادة مالك الملك الأزليّة وبموجب أحكام قانوننا الأساسيّ وإجماع الملّة العثمانيّة بأسرها. ونظرا لحميّتكم وبعد نظركم البارزين بعد سابق التجربة وجهنا إليكم، إبقاء وتجديدا، مسند الصدارة وإلى ضياء الدين أفندي مسند المشيخة الإسلاميّة وصدّقنا تعيين هيئة الوكلاء التي اخترتموها بمقتضى القانون الأساسيّ وعرضتموها علينا كما أبقينا سائر الموظّفين في وظائفهم.

ولمّا كان جلّ آمالي ومقاصدي أن تكون تبعتنا بجميع صنوفها وبدون أيّ استثناء، حائزة الحريّة والعدالة والمساواة وأن تطبّق الأحكام الشرعيّة والقانونيّة تماما وتؤيّد شوكة

---

[51] يوسف الحكيم . ـــ سوريا في العهد العثماني، ص 168

[52] رأس هذه الهيئة عارف حكمت باشا وكان من أعضائها أسعد توتباني باشا وغالب باشا وقره صو (وقره يعني الأسود وهو لقب موجود في تونس يكتب قاره)

[53] أسعد داغر. ـــ مذكراتي على هامش القضيّة العربيّة ، ص 33

[54] أسعد داغر، المصدر السابق، الصفحة نفسها

دولتنا ومكانتها وتؤمّن الوسائل التي توصلها إلى ما يتّفق مع استعدادها الماديّ والمعنـوّي مـن مراتب الرقيّ والكمال وكان قانوننا الأساسيّ كفيلا بتنفيذ ما صمّمنا عليه في هذا الشأن بعـون الله سبحانه وتعالى، لذلك وبعد الاتكال علـى توفيقاتـه الصمدانيّـة والعمـل بأحكـام قانوننـا الأساسيّ أضع كامل ثقتي بكم واعتمادي على مساعيكم لتحقيق أقصى آمالنا السـالفة الذكـر ومعاونة جميع الوكلاء ومجلسنا العمومي الملّي وجميع الموظّفين.

ولمّا كانت الفوضى التي ظهرت في بعض الأنحاء قد أوجبت تأسّـفاتنا الجدّيّـة فـإن من أهمّ الأمور الواجب اتخاذها، دوام الهدوء والاستقرار وإزالة آثار كلّ خلاف بين صفوف التبعة واتخاذ التدابير اللازمة لمنع وقوع الحوادث الأليمـة بصـورة قاطعـة قبـل كـلّ شـيء، وأخصّ أمانينا هي أن تقدّر الأقوام المختلفة ضرورة معاملة بعضها البعض كأبناء وطـن واحـد فتفيد جميعها بدون استثناء من نعمة الحريّة والعدالة والمساواة وأن توضع القوانين والأنظمـة التي تكفل حصول قوّاتنا البريّة والبحريّة على كـلّ مـا يرفـع شـأنها وتنظيـم أمـور العدليّـة والماليّة وتعميم التربيّة والتعليم والإكثار من شؤون النافعة (يقصد الأشغال العامّـة) والتجـارة والزراعة والصناعة وفق الترقيات العصريّة وإبراز المآثر الجديّة لكلّ ما يتطلّب تشريعا جديدا في هذا الشأن وفاقا لقانوننا الأساسـيّ واحتياجاتنـا الحقيقيّـة المشـروعة. ولـمّا كـانت أحكـام المعاهدات المعقودة مع الدول المتحابّة مؤيّدة بكاملها من قبلنا فنؤمّل حسن رعايتـها والسـعي لتأكيد الحبّ والصفاء بين دولتنا وجميع الدول.

أتمّ الله تعالى بتوفيقاته السبحانيّة مساعي الجميع آمين.

15 ربيع الآخر 1327 . محمّد رشاد»[55]

هذا الخطاب على غاية من الأهميّة لأنّه يبيّن كيف جعل الاتحاديّون من الخليفة ملكا يملك ولا يحكم ولأنه يتضمّـن سياسـة العثمـانيّين الاتحـاديّين الخارجيّـة والداخليّـة. ويـدلّ ذكـر مبادئ «الحريّة والعدالة والمساواة» أكثر من مرّة على انتصار الشدياقيّة والمدحتيّـة، ولـو إلى فترة قصيرة، على النظرة التقليديّة إلى العلاقات الاجتماعيّة. ولسوف يعلّـق يوسـف الحكيـم على ما صار إليه الأمر في هذه الفترة القصيرة فيكتب : «وظهر لجميع الناس أنه لا فـرق في المعاملات وإسناد الوظائف والحقوق والواجبات بين تركيّ وعربيّ وكرديّ وأرمنـيّ وروميّ،

55 يوسف الحكيم . – سوريا في العهد العثماني، صص 169-170

ومكدونيّ وألبانيّ ولا بين مسلم ومسيحيّ ويهوديّ. فكلّهم عثمانيّ ولم يبق من حاجة لترديد شعارات الحريّة والعدالة والمساواة فقد ضمن ذلك الدستور الجديد »[56]

ولقد سعى العثمانيّون الاتحاديّون بعد أن أصبحوا صنعة القرار في السلطنة إلى تصفية الأوضاع الخارجيّة والداخليّة حتى يتفرّغوا لمشروعهم التغييري الطموح فعقدوا صلحا مع كل من بلغاريا والنمسا ـ المجر : «لم يكن في وسع الدولة العثمانيّة، بعد أن تعرّضت في داخل بلادها إلى الحركة الارتجاعيّة وخلع السلطان عبد الحميد و إجلاس أخيه محمد رشاد على العرش، سوى الاعتراف في نيسان 1909 بالأمر الواقع لكل من بلغاريا والنمسا فكان هذا الاعتراف دليلا على تقدير القائمين على الحكم للواقع السياسيّ وانصرافهم إلى ضمان نتيجة الانقلاب من كلّ تدخّل خارجيّ أو ارتجاع داخليّ، توصّلا للاستقرار في العهد الدستوريّ الجديد لذلك نال أولياء الأمر في العاصمة بتصرّفهم السياسيّ على الوجه المذكور استحسان جميع الطبقات وإعجاب رجال السياسة على اختلاف نزعاتهم» [57]

أمّا على المستوى الداخلي فقد سلكوا سياسة صارمة تتمثّل في السعي إلى استئصال الحميديين ومقاومة القوى القوميّة النابذة :

« على إثر فشل المؤامرة الارتجاعيّة (...) أدرك رجال السلطان عبد الحميد مغبّة الأمر فأسرع الكثيرون منهم إلى مغادرة العاصمة بالطرق التي توفّرت لديهم وكان من هؤلاء عزّة باشا العابد الدمشقي، ثاني أمناء سرّ المابين الهمايوني [58] فقد تمكّن من ركوب باخرة بريطانيّة قبلت اعتباره لاجئا سياسيّا. وفي إثر خلع السلطان المشار إليه واعتقال كبار رجاله والقضاء على حياة بعضهم في الشوارع طلب ذوو الشأن من الباخرة البريطانيّة، حين وصولها إلى مضيق الدردنيل، تسليمهم عزّة باشا، فلم يظفروا بطائل بفضل مبدإ اللجوء السياسيّ بالإضافة إلى الامتيازات الأجنبيّة التي كانت مرعيّة في الدولة العثمانيّة حتى ذلك التاريخ. وقد سافر سليم باشا ملحمة، وزير المعادن و الحراج إلى أوربا دون أن يكون موضوع ملاحقة من رجال الانقلاب بخلاف أخيه نجيب باشا، الذي أحرز رتبة الوزارة بعد نجاحه فيما

---

[56] يوسف الحكيم . ـــ المصدر نفسه، ص 176. ولمعارضة فكرة المساواة سيطالب العروبيون الاسلاميون (محمد رشيد رضا) باقتسام السلطة بين "العنصرين الكبيرين" في السلطنة أي بين المسلمين العرب" و"الترك"

[57] يوسف الحكيم. ـــ سوريا في العهد العثماني، صص 172-173

[58] لم يبرز اسم أحمد عزّت العابد بعد ذلك إلا بداية من 1913 بمناسبة انعقاد "المؤتمر العربي بباريس" وسنة 1921 بمناسبة انعقاد المؤتمر السوري الفلسطيني

عهد إليه من التحقيق في مؤامرة لاغتيال السلطان عبد الحميد قبل عدّة سنين اعتقل من أجلها كثيرون ممّن وضعت الشبهة عليهم وبينهم عدد غير قليل من الأرمن.[59] فلمّا وقع الانقلاب كان في طليعة المنقوم عليهم ولكنّه تمكّن من الفرار أسوة بعزّة باشا العابد. لم يلجأ الشيخ أبو الهدى أفندي، السوري المعدود في مقدّمة العلماء المقرّبين من السلطان عبد الحميد إلى مغادرة العاصمة، بل لزم بيته اعتمادا على مكانته العلميّة والدينيّة، ولم يسلم مع ذلك من الاعتقال شهرا من الزمن، ثمّ تركت له حرّيته[60] أمّا شفيق باشا الكوراني، الحلبي، ناظر الضبطيّة (يقصد هذه الإدارة التي يقوم عليها وزير أو ناظر وهي إدارة الأمن العام الداخليّ أي المخابرات) السابق فقد لزم بيته دون أن تتعرّض كرامته لأذيّة ما، بفضل ما كان يتمتّع به من شهرة النزاهة الثابتة بعدم إحرازه أيّة ثروة ماديّة، رغم أهميّة المناصب العالية التي عهد بها إليه وقام بمقتضاها خير قيام[61] ومن هذا القبيل سلامة كلّ من إحسان بك الجابري واسماعيل حقّي بك الكردي، من كتبة المابين الهمايوني، من كلّ تعرّض لحرّيتهما بفضل سلامتهما من كلّ شائبة »[62].

إنّ المرء ليعجب لعدد العرب المحافظين الذين خدموا سياسة عبد الحميد والذين قاومهم عرب آخرون مثل البغدادي محمود شوكت والدمشقي عبد الرحمن الشهبندر والحلبي ساطع الحصري. ولعلّ هذه الكثرة هي التي تفسّر شدّة لهجة بعض الصحف إذاك في مهاجمة العرب الحميديّين :

« إن بعض الصحف الناقمة على ذوي النفوذ من العرب في العهد الحميديّ لم تقتصر حملاتها بعد زواله على أشخاصهم وأعمالهم بل أضافت إلى ذلك ذكر جنسيتهم العربيّة عبارة « بيس عرب »، « بيس عزّت » وكلمة « بيس » تركيّة معناها قذر وكان باعتها ينادون بأعلى أصواتهم بهذه العبارة ممّا أوجب اشمئزاز العرب المقيمين في العاصمة من

---

59 كان لنجيب العازوري علاقة بالأخوين ملحمة

60 نفسر سلوك العثمانيين الاتحاديين إزاء ابي الهدى بتحاه الإسلامي. ولقد كان الإسلاميون خدمة للدولة زمن عبد الحميد وزمن الاتحاديين كما سبق أن بيّنا بالنسبة إلى الأمير شكيب أرسلان وكما سنبيّن بالنسبة إلى صالح الشريف التونسي

61 يلاحظ القاريء بعض المقاييس التي قيّم بها الانقلابيون سلوك المسؤولين في العصر الحميدي ومنها نظافة اليد والاكتفاء بتطبيق القانون، على جوره، أي رفض المسؤول ان يكون" ملكا أكثر من الملك" أو أن يعرق في الوطجيّة

62 يوسف الحكيم. ـــ سوريا في العهد العثماني، ص 171

وجهاء وأدباء وموظّفين وخرّيجي المعاهد العاليّة (فمنع على) الصحف وباعتها إيراد كلمة عرب في الصدد المشكوّ منه وفي كلّ تشهير من هذا القبيل»[63]

إن يوسف الحكيم، وهو عربيّ مسيحيّ أرثوذكسيّ تحدّث كما يدلّ الشاهد عن مسألة «إهانة الترك العرب» سنة 1909 مستعملا عبارة «بعض الصحف» ثم حصر العرب في «ذوي النفوذ (منهم) في العهد الحميديّ» فكان بذلك أقرب إلى التعبير عن الحقيقة لما رأينا من مقاومة هؤلاء للدستور. ولكنه يعسر على المرء أن يجد كثيرا من الشوام أخلصوا للحقيقة وللتاريخ فلم يعمدوا إلى التعميم وبذلك حوّلوا هذه الحادثة المنعزلة إلى سبب من أسباب «القطيعة»، ومنذ هذه الفترة المبكّرة، بين العرب جميعهم والترك جميعهم وما ذلك في نظرنا، إلا تغطيّة منهم على الأسباب الحقيقيّة للنزاع اللاحق : وهو هزيمة التيّار الصباحيّ الائتلافيّ المحافظ الذي انخرط فيه العروبيون الإسلاميّون وهو تيار معاد للعثمانيّين الإتحاديّين من العرب والترك وموال لبريطانيا. ولقد «غدرت» هذه بهم فيما بعد فلم يجدوا ولم يجد أحفادهم، دفعا لنوع من "الشعور بالذنب" غير وسيلة واحدة لإجلاء هذا الشعور وهي الادعاء الباطل بأن سياسة العثمانيّين الاتحاديين (وفيهم عدد كبير ونافذ الرأي من العرب) كانت منذ 1909 سياسة قوميّة تركيّة بل «طورانيّة»

لقد تمكّن العثمانيّون الاتحاديّون، إذن، في ربيع 1909 من الفتّ من عضد الحميديين فقتل البعض منهم وهاجر البعض الآخر ومن كان من الإسلاميّين حميديّا ولم يتورّط بشكل فاضح في أحداث مارس أفريل 1909 نقل ولاءه إلى السلطة الجديدة معلّلا موقفه بأنّ الأهمّ (الحفاظ على وحدة الخلافة) يفضل المهمّ (الولاء لهذه السلطة المسلمة التي تطبّق الشرع حرفيّا) ولكنّ الاتحاديّين لم يتمكّنوا، فيما يتّصل بالعثمانيّين الائتلافيّين وببقيّة التيارات المعارضة، من تحقيق نتائج مماثلة وذلك لأسباب ثلاثة : أوّلها أن للعثمانيّين الائتلافيّين، منذ مصطفى فاضل وتأسيس جمعيّة العثمانيّين الأحرار، ماضيا نضاليّا ضدّ عبد الحميد خاصّة وثانيهما أن المواقع الاجتماعيّة لرموز العثمانيّة الائتلافيّة كانت راسخة في مجتمع مازال تقليديّا إلى حدّ كبير وثالثها أن العثمانيّين الائتلافيّين كانوا معادين لنمط التطوّر الانقلابيّ كارهين للمركزيّة داعين إلى انفتاح اقتصاديّ لا حدود له وإلى خلافة دستوريّة يمجّدون بريطانيا وهذه تدعمهم. ولكلّ هذه الأسباب يصعب على المرء أن يجد قوّة نابذة لا تتخفّى وراء ادعاء الانتماء إلى العثمانيّة الائتلافيّة فحتّى القوميّة اليهوديّة

---

[63] يوسف الحكيم. ــ سوريا في العهد العثماني، ص 173

ستتمكّن سنة 1913 من حضور مؤتمر باريس بصفة «ملاحظ» بواسطة حزب اللامركزيّة العثمانيّ في القاهرة. ولسوف يتورّط كثير من العثمانيّين الائتلافيّين، لشدّة محافظتهم وخوفهم من العثمانيّين الاتحاديّين في التمرّد المضاد سنة 1909 فيتعرّضون لامتحان شديد بل إنّ بعض المصادر والمراجع تردّ هذا التمرّد نفسه إلى حادثة اغتيال أحد الائتلافيّين وهو « حسن فهمي الذي اغتيل في 7 أفريل عام 1909 (وهو محرّر) بإحدى صحف الأحرار عند كوبري غلطة في اسطنبول. ولما كان من المعتقد أنّ رجال الاتحاد والترقّي هم وراء حادث الاغتيال هذا فقد وجّه إليهم نقد عنيف» [64] ومن لم يتورّط منهم علنا في هذه الثورة المضادة فقد نشط صحفيًا وسياسيًا في مقاومة العثمانيّين الاتحاديّين أمثال طاهر خير الدين التونسي (1872– 1937) وأخويه محمد خير الدين والداماد صالح خير الدين الذين تربّوا في الحجر الحميديّ وصاهر بعضهم العائلة المالكة فلقد دفع الشعور بالعداء للاتحاديّين طاهر إلى أن يؤسّس بالاشتراك مع مجموعة ضيّقة من المثقفين (...) على التوالي جريدة « إقدام » و «شهره » اللتين كان يكتب فيهما بانتظام المقالات الأساسيّة [65]

كانت الثمانيّة أشهر المتبقيّة من 1909 ثريّة بالأحداث الحاسمة ومن أهمّها، في نظرنا، خروج حزب « الاتحاد والترقّي» من السريّة مع إبقاء مقرّه في سالونيك ومنع نشاط بقيّة الأحزاب والجمعيات السياسيّة. لقد كان الحزب الواحد الحاكم يودّ التفرّغ للبناء الداخلي وكان يرى أنّه، لدوره الإنقاذيّ، المالك الوحيد للحقيقة وللتصوّر الأفضل لما يجب أن يكون عليه المجتمع العثمانيّ، ورغم أن الصدارة العظمى انتقلت إلى حسين باشا حلمي (1909 – 1911) فإنّ الانطباع الأوّل الذي بدأ يعمّ هو انتقال مقاليد الحكم إلى « أوباش سالونيك » أي إلى هذه الطبقة المتوسّطة فما دونها. لقد كان العثمانيّون الاتحاديّون، وهم يستولون على الحكم « مجبرين لا إبطالا » ولكنّهم كانوا وهم يفرضون الحزب الواحد يكرّرون، وإن استنادا إلى فكرة « الترقّي الوضعيّة»، سياسة عبد الحميد فيما يتّصل بعلاقة الدولة بالمجتمع إذ أنّ كلا من السياستين كانت تريد « قيادة الناس إلى الجنّة بالسلاسل ». وكثير من الناس يرفضون مثل هذه السياسة، بغضّ النظر عن مضمون الجنة، سواء كان أرضيًا أو أخرويًا. فخطأ العثمانيّين الاتحاديّين، من وجهة نظر هذه الدراسة (وهنا يظهر

---

[64] حرّاز. ـــ الدولة العثمانية وشبه جزيرة العرب، ص 69 ولقد كانت عمليات الاغتيال متبادلة فلقد قتل العثمانيون الائتلافيون محمد أرسلان، أخا شكيب أرسلان وكان نائبا عن اللاذقية في البرلمان

[65] Sadok Zmerli . - Figures tunisiennes. Les successeurs. - Tunis, 1967, p .131

فقر الدراسات مقارنة بالواقع إذ لا يملك صنعة القرار في أغلب الأحيان البعد التاريخيّ الذي يمكّنهم من نظرة واضحة إلى الأحداث وإلى مدى تعقيدها) هو أنّهم كانوا يقولون على المستوى الميتافيزيقي بارتخاء العلاقة بين الله والطبيعة وكانوا يقولون على مستوى علاقة الدولة بالمجتمع بضرورة ذوبان المجتمع في الدولة. ولسوف ترث عنهم الأنظمة العربيّة الأكثر إغراقا في الحداثة هذا التناقض القاتل. هل كان يمكن للعثمانيّين الاتحاديّين، عمليّا أي سياسيّا لا فلسفيّا، أن يسلكوا غير هذا المسلك ؟ نحن لا نعتقد ذلك، إذ كان خصومهم العثمانيّون الائتلافيّون يدعون إلى اللامركزيّة في سلطنة ما من قوّة نابذة فيها تخلّت عن رغبتها الانفصاليّة، أظهرت ذلك أم لم تظهره. ولذلك يبدو لنا أن ثورة مارس أفريل 1909 لم تكن غير تكرار أشدّ تعقيدا لردود الفعل على التنظيمات الأولى وعلامة على بداية انهيار كيان تقليديّ متعدّد الأجناس في عالم متّجه في شبه حتميّة نحو الفكرة القوميّة أي أن حكم العثمانيّين الاتحاديّين بين 1909 و1918 لم يكن إلا محاولة يائسة للحيلولة دون تحقّق قانون « شبه طبيعيّ ». فمن يلق نظرة على ميزانيّة الدولة زمن عبد الحميد وميزانيّة الدولة زمن العثمانيّين الاتحاديّين التي يوضّحها الجدول التالي :

إيرادات الخزينة العثمانيّة للسنة الماليّة 1910 – 1911 : 27 مليون ليرة تتوزّع على النحو التالي	
تسديد الديون الحكوميّة	8.200
الإنفاق على الجيش والحرس السلطاني	17.800 (50.28 %)
بقيّة المؤسّسات (معارف فلاحة...)	3.100

يتبين بسهولة امتداد احتضار «الرجل المريض» (أي الشيخ عند الشدياق) في الزمن فلا يستغرب عند ذلك تكاثر حركات التمرد في البلقان شمالا وفي اليمن ومتصرفيه حوران واستفاقة الوهابية... خاصة أن كل هذه الحركات كانت تحظى بدعم بريطانيا، القوة الأعظم حتى الحرب العالمية الثانية. ولا يستغرب كذلك نمو معارضة داخلية أكثر راديكالية من معارضة العثمانية الأرستقراطية الفاضلية والصباحية التقليدية. فمنذ جويلية 1910 قام أحد ضباط الحرس بمحاولة انقلابية ذات لون ارتجاعي وفي سنة 1911 شهد الحزب الحاكم نفسه انقساما خطيرا في يساره ويمينه على حد سواء. ففي يساره تأسس « حزب الترقي » الذي يعتمد برنامجا غير بعيد عن برنامج الحزب الحاكم أما يمينا فقد تأسس « الحزب الجديد» برئاسة الكولونيل صادق وعبد العزيز مجدي باي. وقد لخص هذا الحزب الجديد نقده لنهج العثمانيين الاتحاديين السياسي والثقافي في عشر نقاط أعلن عنها في 28 أفريل

1911 تطالب بوجوب المحافظة على ما نصّ عليه الدستور وعلى الشريعة والتقاليد العثمانيّة والإبقاء على سلطة الخليفة وحقوق الخلافة. ولسوف تنمو هذه المعارضة المحافظة وتزيد من ضغطها على العثمانيّين الاتحاديّين فلا يتمكّنون من أن يمنعوا شيخ الإسلام من إصدار فتوى في أفريل 1911 تحرّم على المسلمين التزيّي بالزيّ الأوربيّ.

هذا الضغط الداخليّ على العثمانيّين الاتحاديّين اقترن بضغط عالميّ شديد عليهم إذ لم تكن بريطانيا وفرنسا وروسيا هي القوى الوحيدة التي تتنافس من أجل اقتسام السلطنة بل انضاف إليها « الذئب » الإيطاليّ الضعيف والجائع الذي كان يطمح إلى اقتطاع جزء من جسد السلطنة، جزء لا يستعصي على أضراسه القرشيّة الناشئة ويكون في الآن نفسه بعيدا عن منطقة تنافس القوى العظمى الأقوى منه ولذلك ركّز اهتمامه على عهد جيوليتي « وزير حكومة اللصوص»[66] على ليبيا الحاليّة خاصّة أي على المنطقة الواقعة بين مصر البريطانيّة وشمال إفريقيا الفرنسيّة فشنّ عليها في أكتوبر 1911 هجوما شرسا. وفي بلاد البلقان كانت صوفيا وبلغراد وأثينا تتأهّب بدورها لطرد العثمانيّين من البلقان، جناح السلطنة الشمالي.

أحسّ العثمانيّون الاتحاديّون الذين بقوا على النهج الرضاوي بالخطرين الداخلي والخارجي المتزايدين فعقدوا مؤتمرا سريّا توحيديّا في سالونيك في أوت – سبتمبر 1911 لمناقشة المسائل الخلافيّة فكان مؤتمرا ساخنا زاد من حدّته الغزو الإيطاليّ لليبيا. وقد أصبح من الواضح أنّ موازين القوى (حتّى العسكريّة منها) لم تعد لصالح العثمانيّين الاتحاديّين. وبينما كان العثمانيّون الاتحاديّون يجتهدون، بدعم من الإسلاميّين، في صدّ الهجوم الإيطاليّ أعلن الداماد فريد في 12 نوفمبر 1911 عن تكوين حزب جديد خارج الكتلة البرلمانيّة الاتحاديّة هو حزب «الحريّة والائتلاف» الذي يعدّ امتدادا للتيار الفاضلي الصباحي اللامركزي فتجمّعت فيه كل القوى المعادية للعثمانيّين الإتحاديّين. وعندما أجريت في 11 ديسمبر 1911 انتخابات برلمانيّة جزئيّة فاز فيها مرشّح العثمانيّين الائتلافيّين طاهر خير الدين التونسي اعتبر الائتلافيّون هذا الفوز حدثا دالاّ على يقين فوزهم في كلّ عمليّة انتخاب

---

[66] « Il ministro della malavita » وهو عنوان كتاب الاستاذ الاشتراكي غايتانو سالفيميني (1873-1958) في جوليتي وعصره (1901-1914) نشره سنة 1909 انظر – P. Guichonnet . - Histoire de l'Italie 1: La monarchie libérale 1870-1922).- Paris, 1969.- p 103.

غير مزيّفة وأرسل الصدر الأعظم الأسبق كامل باشا الذي تعرّضنا له عندما تحدّثنا عن عبد الحميد برسالة إلى السلطان محمد رشاد يحمّل فيها العثمانيّين الاتحاديّين مسؤوليّة كلّ ما كان يحدث في السلطنة ويطالب باستقالتهم. ولقد عمد الاتحاديّون إزاء هذا الوضع إلى حلّ البرلمان في جانفي 1912 وبدأوا يحضّرون لانتخابات عقدوا العزم على ألا ينجح فيها من الائتلافيّين غير عدد ضئيل. وفعلا فقد أسفرت انتخابات أفريل 1912 عن انتخاب ستّة نوّاب عن المعارضة في برلمان ضمّ 275 نائبا. تسبّب تزييف الانتخابات في ردود فعل شديدة عند العثمانيّين الائتلافيّين فقد وجّه « ضبّاط الإنقاذ» في البلقان في ماي 1912 تحذيرا للاتحاديين وطالبوا بحل البرلمان المزيف وشجع هذا الموقف العسكري المدنيين الائتلافيين فنظموا المظاهرات في جوان 1912 ومنها مظاهرات يذكر عزة دروزة أنه شارك فيها. لقد حاول العثمانيون الاتحاديون أن يتصدوا للأوضاع الجديدة فترة من الزمن ولكن تهديد الجيش في البلقان بالتمرد دفعهم إلى الاستسلام فاستقالت حكومتهم في أوت 1912 لتخلفها حكومة ائتلافية شغل الصدارة العظمى فيها كامل باشا « الإنكليزي » والداخلية رشيد بك والحربية ناظم باشا وكان الأمير الاي صادق والأستاذ حسن صبري أفندي من أعضائها وبذلك عاد كامل باشا الذي خدم السلطان عبد الحميد مدة طويلة وتولى كذلك الصدارة العظمى أكثر من مرة قبل قيام التمرد المضاد سنة 1909 إلى الحكم. سر الائتلافيون في الداخل وبريطانيا في الخارج أيما سرور لمدة ستة أشهر وخذل الاتحاديون الذين انصرفوا إلى ليبيا يحاربون إيطاليا (أنور باشا ومصطفى كمال وعزيز علي المصري وشكيب أرسلان) يباركهم شباب متحمس للعثمانية الاتحادية وفد عليهم من مصر ومن الشمال الإفريقي (عبد الرحمن عزام مثلا)[67].

ولكن الظروف التي قامت فيها الوزارة الائتلافية كانت ظروفا لا تسمح باستمرارها طويلا فتشتت الآراء داخل السلطنة والهزائم المتعاقبة في شمال إفريقيا وفي البلقان ذهبا بآمال أغلب العثمانيين فيها. وبعد أن أمضت هذه الوزارة صلحا مع إيطاليا حتى تتفرغ لحرب الحلفاء البلقانيين اضطرتها الهزائم في الجناح الشمالي من السلطنة إلى أن تمضي مع البلقانيين هدنة وبدأت، بإشراف القوى العظمى، مفاوضات معهم. كانت مطالب البلقانيين أن تتخلى السلطنة عن كل ممتلكاتها في أوربا باستثناء القسطنطينية وانفردت بلغاريا

[67] ولد بالجيزة سنة 1893 أول أمين عام لجماعة الدول العربية (الموسوعة العربية الميسرة، ج2)

بالمطالبة، إضافة إلى ذلك، باستسلام اندرينوبل الفوريّ وكانت هذه المدينة ، على الرغم من الحصار الذي ضرب حولها، ما زالت تبدي مقاومة مستميتة.

إنّ الشبه بين ما حدث للسلطنة في الحرب العثمانيّة البلقانيّة وما سيحدث لتركيا سنة 1920 عندما سمع الأتراك بقرارات مؤتمر سيفر الذي لم يبق لهم على غير 175.000ميل مربع في قلب الأناضول المتخلّف وبأن الخليفة محمد السادس (1861 – 1926) أذن لممثليه، وهم بالذات من بقايا العثمانيّين الائتلافيّين، بأن يمضوا على هذه القرارات يسترعي الانتباه: فلقد أصيبوا بالذعر عندما سمعوا، في الحالتين، أنّهم طردوا طردا نهائيّا من أوربا، موطن الكثيرين منهم ومن قادتهم أمثال مصطفى كمال وليد سلونيك ومحمد طلعت وليد أدرنة وأحمد جمال وليد لسبوس Lesbos إحدى جزر البحر الإيجي Mer Egée وأصبحوا يتلهّفون إلى ظهور «منقذ» ولقد وجدوا ذلك المنقذ في العثمانيّين الاتحاديّين (أنور سنة 1913 وعدوّه اللدود مصطفى كمال سنة 1920) الذين تحوّلوا بعد طردهم من الحكم إلى طرابلس لمقاومة الطليان ثمّ تحوّلوا بعد عقد الصلح إلى البلقان لمقاومة البلقانيين ممّا أحاطهم وأحاط الإسلاميّين أنصارهم بهالة ليس بإمكان هالة الحكومة العثمانيّة الائتلافيّة المستسلمة أن لا تظهر باهتة إزاءها.

عاد العثمانيّون الاتحاديّون إلى الآستانة وعقدوا اجتماعا قرّروا فيه الوثوب على حكومة الصدر الأعظم كامل باشا «الأنكليزيّ» وقد تمكّنوا، فعلا، في جانفي 1913، من القيام بانقلاب أطاح بالحكومة الائتلافيّة فألّف الاتحاديّون الوزارة الاتحاديّة التاليّة :

صدر أعظم محمود شوكت البغدادي قائد الجيشين الثاني والثالث اللذين تمرّدا سنة 1908.

وزير الدفاع : محمّد أنور

وزير الداخليّة : محمد طلعت

وسيكلّف أحمد جمال باستئصال شأفة العثمانيّين الائتلافيّين في العاصمة

روى «بنوا ميشين» الذي لا يخفي عداوته للعثمانيّين الإتحاديّين، وإن كان يستثني من ذلك مصطفى كمال بأسلوب روائيّ عن إسناد وزارة الدفاع إلى محمد أنور مستندا إلى ما كتب الجنرال الألماني ليمان فون ساندرس Liman von Sanders «كان السلطان ذات صباح يتصفّح في جناحه إحدى الصحف. وفجأة ترك الصحيفة تسقط من يديه والتفت نحو الضابط القائم على خدمته صائحا :

إنّني أقرأ هنا أنّ أنور أصبح وزيرا للدفاع. هذا مستحيل. إنّ أنور مـازال بعـد شـابّا بالنسبة إلى مثل هذا المنصب »[68].

من السـهل علـى المرء أن يتصـوّر السياسـة الخارجيّـة والداخليّـة الـتي سيسـلكها العثمانيون الاتحاديّون بداية من جانفي 1913 كما أنّه من السهل عليـه أن يتصـوّر السياسـة المضادة التي سيسلكها خصومهم إزاءهم : فعلى مستوى السياسة الداخليّة ظـهر الائتلافيّـون في العـين الاتحاديّـة بمثابـة الخطـر الداخلـيّ علـى السـلطنة بتوقيعـهم شـروط الاستسـلام[69] فاجتهدوا في اقتلاع هذا التيار بالسيف مثلما فعلـوا بـالحميديين في أفريـل 1909. ولسـوف يبرز اسم أحمد جمال الآن كما بـرز سـنة 1909 في عمليّـة التنكيـل هـذه فيلقّبـه الائتلافيّـون و منهم العروبيون الإسلاميون والقوميـون اللبنـانيون، بــ « السـفاح ». ولقـد وصـف العروبـيّ الإسلاميّ الائتلافيّ محمد رشيد رضا سلوك أحمد جمال على النحو التالي :

« نكلّ بخصومهم الائتلافيّين في العاصمة ذلك التنكيل الفظيع»[70]

على أنّ هذا السلوك لم يكن سلوكا فرديّا بل كان سياسة تبنّاها العثمانيّون الاتحـاديّون ضدّ العثمانيّين الائتلافيّين :

« ثمّ أديل لهم من خصومهم الائتلافيّين في عاصمة الملك فنكّلوا بهم شـرّ تنكيـل ولم ينج من زعماء هؤلاء الخصوم إلا من فرّ متنكّرا إلى أوربا أو مصر (ومنـهم أمـير الآلاي صـادق بك والأستاذ حسن صبري أفندي ورشيد بك ناظر الداخليّة) وكان ذلك كلّـه في أثنـاء حـرب البلقان الـتي انكسـرت فيـها الدولـة العثمانيّـة حتـى كـادت دولـة البلغـار الجديـدة تـأخذ القسطنطينيّة منها عنوة »[71].

---

[68] Liman von Sanders نقلا عن Benoit - Méchin-Mustapha kemal ou la mort d'un Empire. - Paris, 1991. P 127

وقد كان هذا الجنرال الألماني قد حلّ بالآستانة في ديسمبر 1913 تطبيقا للاتفاقيات السرية الألمانية العثمانية وقد عمل معه أمير سعيد صاحب كتاب" الثورة العربية الكبرى أو مأساة الشريف حسين" ولذلك يرى عزة دروزة الائتلافي يحذّر من أمير سعيد العثماني الاتحادي

[69] بيّنا في الفصل التالي من القسم الثاني الخلاف بين الشقين العثمانيين حول الموقف من أوربا

[70] محمد رشيد رضا . – الرحلات، ص 216

[71] محمدر رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 215

لقد كان من فرّ « متنكّرا » إلى أوربا أو مصر، مركزي العداء للاتحـاديّين، محظوظـا إذ لم يسعف الحظ وزير الحربيّة الائتلافيّ ناظم باشا فقتل وكان يمكن للصدر الأعظم العجـوز كامل باشا أن يلقى المصير نفسه لولا التدخّل البريطاني القوّي.

لم تحاشى العثمانيّون الاتحاديّون سنة 1913 «التنكيل» بعدد من الشوام الائتلافيّين الذين خذلوهم ؟ نحن لا نشك أن سلوكهم هذا أملته الخشية من تنفير مزيد من الشوام منهم في وقت عصيب مثل هذا الذي سبق الحرب الكبرى. كان العثمانيّون الاتحاديّون يسلكون في الداخل سياسة قمع كلّ الحركات التي رأوا فيها خطرا علـى السلطنة أمّا في الخـارج فقـد اعتمدوا سياسة المقاومة والاستماتة في الدفاع عن ممتلكات السلطنة في البلقان. وقد حدث أمر هام على هذا المستوى الخارجيّ خفّف من الخناق المضـروب عليـهم فـالدول البلقانيّـة الـتي اتّحدت في البداية للتغلّب على الجيـوش العثمانيّـة تفرّقـت كلمتـها عنـد بدايـة اقتسـام مـا ظفرت به من أراضي جديدة : وقد عيّن العثمـانيّون الاتحـاديّون وفـدا منـهم للتفـاوض مـع البلغاريين كان من ضمنه وزير الفلاحة سـليمان البسـتاني. وفي هـذه الأثنـاء، وبينمـا كـانت القوى النابذة الشاميّة ممثّلة في العروبيّة الإسلاميّة وفي القوميّـة اللبنانيّـة (بحضـور صـهيونيّ غير رسميّ) تعقد مؤتمـرا مشـتركا في بـاريس اغتـال العثمـانيّون الائتلافيّـون الصـدر الأعظم محمود شوكت البغدادي في جوان 1913 ممّا تسبّب في حمّام دم جديـد (مثـال اعتقـال أبنـاء خير الدين التونسي الثلاثة و إعدام أصغرهم الأمير صالح).

لقد كانت الحرب الكبرى على الأبواب وكان العثمانيّون الاتحاديّون يخطون خطوة جديدة في مسار التفتّـت : خطـوا الخطـوة الأولى بالقضـاء علـى الحميديـين في أفريـل 1909 وخطوا الخطوة الثانية بسلوك المسلك نفسه مع العثمانيّين الائتلافيّـين في ربيـع 1913 فمـاذا بقي للجسد السياسيّ العثمانيّ بصفة عامة مـن قـوّة لمقاومـة إعصـار الحـرب الكـبرى ؟ لقـد خلف سـعيد حليـم باشـا (1913- 1916) محمـود شـوكت في الصـدارة العظمـى ولكنّـه لـن يتمكّن، إزاء قضيّة موقف السلطنة من الحـرب، مـن توحيـد الصفـوف فانشـطر العثمـانيّون الاتحاديّون تبعا لذلك شطرين : شـطر لا يرغـب في الدخـول في الحـرب ومـن بينـه الصـدر الأعظم وطلعت بل جمال الذي أنكر أن يكون على علم بالحادثـة الـتي أدّت إليـها (إطـلاق بوارج ألمانيّة قيل إن السلطنة اشترتها النار على السـاحل الروسـيّ في أوديسا) ومـن ضمنـه كذلك جاويد بـك وزير الماليّة ومحمود باشا جروك وزير النافعة (الأشغال العموميّة) وسليمان

البستاني وزير الفلاحة الذين استقالوا من مناصبهم وشطر راغب في الدخول فيها وهو أنور والمقربون منه وخاصة منهم الأمير شكيب أرسلان :

« كنت أنا عند الصدر الأعظم الأمير سعيد حليم وكان عنده إبراهيم بك ناظر العدلية وغيره من رجال الدولة وكنت أرى أن الدولة لابد أن تدخل في الحرب ولكن الأمير سعيد حليم شخصيا كان مترددا خائفا عمل هذه المسؤولية»[72].

وإذا كان عدد من الوزراء العثمانيين الاتحاديين استقالوا رفضا منهم لمشاركة السلطنة في الحرب الكبرى فإن مشاركة كهذه سوف تنفر عددا كبيرا جدا من العرب العثمانيين الاتحاديين من حزب الاتحاد والترقي فيبدأون بالتسلل خارج المركب العثماني الاتحادي المشرف على الغرق لا ردة فعل منهم على «العنصرية الطورانية» كما تذهب إلى ذلك كثير من الدراسات التي لا تنحو نحونا في التفكير إذ لم يقع امتحان العرب بمثل ما وقع به امتحان بعض ممثلي القوى المعارضة الأخرى ومنها التتارية الإسلامية التي أبدت منذ 1904 معارضتها لسياسة العثمانيين الاتحاديين و فعلا فقد كان يوسف أقجورا معارضا للعهد الجديد بصفة واضحة منذ تمرد جويلية 1908 وحتى انقلاب جانفي 1913 على الأقل، هذا الانقلاب الذي هيمن بداية منه الثلاثي محمد طلعت ومحمد أنور وأحمد جمال على الحكم هيمنة كاملة وبدأ البعض منهم، نقصد أنور، يأخذ وإن باحتشام بآراء يوسف أقجورا في القومية التركية ردة فعل منه على ضياع طرابلس وجزء كبير من البلقان واتجاه القوى الشامية النابذة وجهة معادية للسلطنة مستعينة بخصومها.

على أن أسباب معارضة أقجورا العهد الجديد التي تنوعت مظاهرها طيلة هذه السنوات الخمس يمكن أن ترد، في نظرنا، إلى سبب واحد هو إيمان أقجورا منذ أن كتب سنة 1904 « النظم السياسية الثلاثة » بتهافت فكرتي العثمانية (بوجهيها الائتلافي والإتحادي) والإسلامية وبحتمية انتصار الفكرة القومية في القرن العشرين .

لقد عاد يوسف أقجورا بعد تمرد جويلية 1908 إلى الآستانة (ديسمبر 1908) أي في هذه الفترة الانتقالية التي مازال الصراع فيها بين الحميديين والدستوريين على أشده فبدا له، وهو الذي عاش ثورة 1905 الروسية وتجربة الدوما Douma الفاشلة، أن تمرد جويلية كان تمردا منقوصا لأنه لم يحقق الغاية المرجوة منه وهي السعي إلى تغيير جذري في المجتمع

---

[72] شكيب أرسلان . ـــ سيرة ذاتية، ص 124 ولقد بينا في الفصل الأول من القسم الثاني نواة تفكير شكيب أرسلان.

*تغيير [illegible] ادوي لا يعير القوى المادية أي اهتمام

العثمانيّ كما أنّ بقاء عدد كبير من الحميديين (الصدرين سعيد وكامل) في الحكم كـان يغيظ الداعيّة التتاريّ الإسلاميّ. هذان السببان اللذان يمكن ردّهما إلى سـبب واحـد، دفعـاه إلى أن يبقى بمعزل عن الحياة السياسيّة رغم أنّ « كلّ الأبواب كان يمكن أن تفتـح في وجهـه عنـد عودته من المنفى »[73] على حـدّ قـول صديقه أيـاز إسحاقي وإلى أن يفضّـل أن ينشط ثقافيّـا فأسّس مـع أصدقـاء قدامـى (ولـد شـلبي، نجيـب عـاصم...) «الجمعيّـة التركيّـة» (Türk Dernegi) بهدف دراسة التاريخ التركيّ والتعريف به وكذلك اللغة التركيّة (لا اللغة التركيّـة العثمانيّة، لغة العثمانيّين) والحالة الاجتماعيّة للشعوب التركيّة وكانت « الجمعيّـة التركيّـة تنشر مجلّة تحمل الاسم نفسه وتسعى إلى نشر أو إعادة نشـر بعـض الدراسـات الكلاسـيكيّة المتعلّقة بالأتراك»[74] هذا النشـاط لـن يلقـى ترحيبـا لا عنـد الإسـلاميّين ولا عنـد العثمـانيّين الائتلافيّين ولا عند العثمانيّين الاتحاديّين فالعثمانيّون الائتلافيّون بدوا، في نظـره، شـبيهين بمن يجلس، في غفلة، فوق قنابل موقوتة . لقد تساءل عن القـوّة الماديّـة الـتي تستند إليـها الفكرة العثمانيّة الائتلافيّة فوجد أن القدر الضئيل مـن الاقتصـاد العثمـانيّ الـذي لم تطلـه الاحتكارات الأجنبيّة هو في حقيقة الأمر في أيدي القوى النابذة التي ستستقلّ عـن السـلطنة إن عاجلا أو آجلا. فالحلّ يكمن عند أقجورا لا في الفكرة العثمانيّة الائتلافيّـة الـتي لا سـند ماديّا لها ولكن في ولادة طبقة رأسماليّة تركيّة بمساعدة البورجوازيّة التتاريّـة الكبيرة بشـرط أن تكون هذه البورجوازيّة قوميّة أي أن تحقّق الالتحـام بمنـاطق « الظـلّ» التركيّـة وبأعمـاق المجتمع التركي الممتدّ من الأناضول إلى حدود الصين.

أمّا العثمانيّون الاتحاديّون الذين نصرهم سنة 1902 لـ « وطنيتهم» على العثمـانيّين الائتلافيّين الذين يصل بهم الأمر إلى حدّ تـبرير تدخّـل القـوى العظمـى في سياسـة السـلطنة الداخليّة لضمان الحريّات فقد كان في خلاف مع جماعة تركيا الفتاة حول عـدّة نقـاط تمـسّ السياسة التي كان هؤلاء ينتهجونها. فقد كان يؤاخذهم على المنزلة الكبيرة التي نزّلـوا فيـها العسكريين في الحياة السياسيّة. لقد كان في هذه المسألة يعترض على كلّ تدخّـل للجيـش في الحياة السياسيّة[75]

---

[73] جورجون. ـــ الأصول، ص 41

[74] جورجون . ـــ الأصول، ص 43

[75] هذا الاتجاه أصبح من الثوابت في سياسة تركيا الحديثة فعندما عمد عدنان مندريس (1899-1961) زعيم الحزب الديمقراطي إلى استخدام الجيش في السياسة (1950- 1960) قاد الجرال جمال جورســـل Gursel (1895-1966)

إنّ الشعوب التركيّة تحتاج في نظره، إلى هالة تحيط بالخليفة وحده، الخليفة الدستوريّ، ولذلك فإنّ أقجورا يعتبر الخليفة، بعد أن حدث التغيير، هو المفتاح الذي بإمكانه أن يكون له من الكاريسماتيّة ما يشدّ إليه الأتراك من الأناضول إلى حدود الصين، أي أن يكون « خليفة الإسلام وولي الأتراك» له نفوذ قوّي مطابق للتقاليد التركيّة فلا مجال عنده، في ميدان التشريع، لاستيراد نظم تشريعيّة غربيّة تعبّر عن روح أمم مختلفة عن الأمّة التركيّة.

هذا الموقف الرافض للعثمانيّة الائتلافيّة وللعثمانيّة الاتحاديّة سبّب صعوبة كبيرة في فهم تفكير يوسف أقجورا. ففي الدراسات العربيّة التي تحدّثت عنه وعن جماعته يصعب على المرء أن يجد دراسة واحدة اعتمدت في الحديث عنهم على تطوّر الأحداث ومن ثمّ على تطوّر تفكير الأقجوريين ولذلك فهي جميعها، تصوّر هذا المفكّر التتاريّ الإسلاميّ وكأنه كان منذ البداية حربا على الإسلام وعلى العرب بل نجد الكثير منها يدّعي أن العثمانيّين الاتحاديين كانوا منذ 1909 آخذين بآرائه القوميّة (الطورانيّة). ونحن لا نجد تفسيرا لمثل هذا الإجماع في غير اعتماد النظرة الثنائيّة ومن ثمّ التبسيطيّة التي لا تعدلها نظرة أخرى في القدرة على النفاذ إلى أوسع أوساط المتعلّمين. فهناك، ومنذ البداية حسب هذه النظرة، أتراك خلّص من ناحية وهناك عرب خلّص من ناحية ثانية، فلم البحث، أبعد من ذلك، عن سبب الخصومة التي أودت بحياة السلطنة؟ مثل هذا التفكير يقود، ببساطة، إلى التركيز على منع العثمانيّين الاتحاديّين سنة 1909 بعض الجمعيات العربيّة من النشاط السياسيّ والصمت المطبق عن منعهم كذلك « الجمعيّة التركيّة » التي أصدرها يوسف أقجورا عند حلوله بالآستانة فتوقّفت بعد صدور سبعة أعداد منها فقط.

ما الذي دعا العثمانيّين الاتحاديين إلى مثل هذا السلوك إزاء يوسف أقجورا إن كانوا طورانيين « رضاعة » ؟

لقد نشط يوسف أقجورا بانتظام بين 1909 وأكتوبر 1911 (شهر اندلاع الحرب العثمانيّة الإيطاليّة) في مجلّة « السراط المستقيم » لسان حال « الإسلاميّين الأتراك » التي أسّسها

الذي اشترك في معارك الدردنيل (1915) وفلسطين (1917) وفي حرب الاستقلال مع مصطفى كمال، بالإطاحة سنة 1960 بحكومة مندريس فحوكم وأعدم شنقا (1961) وقد عوّضه عصمت ينونو Inönü (1884- 1973) في رئاسة الحكومة (1961-1965) في حين تولّى الجنرال جمال جورسل رئاسة الجمهورية (1961- 1966) (الموسوعة العربية الميسرة، ج 1).

عقب تمرّد 1908 الشاعر محمّد عاكف[76] ووجّهها وجهة ليبراليّـة. وقد سبق لهـذه المجلّـة الإسلاميّة أن تبنّت سنة 1908 آراء الجماعة التي أسّست الجمعيّة التركيّة ولن تنفصل عنـها إلاّ عند اندلاع الأزمة الطرابلسيّة الـتي كـانت سـببا في افـتراق كثـير مـن الصـفوف. فعلاقـة أقجورا بـ « السراط المستقيم » لم تكن جديدة إذن بل إنّنا نعثر ضمن من كانوا يكتبون فيـها على أسماء كثـير مـن المثقّفين التتـار الروسـيين الذيـن سـيتّجهون نتيجـة تطـوّر الأحـداث واختلاف المواقف منها وجهات مختلفة :

- عبد الرشيد إبراهيموف وإسماعيل غاسبرينسكي أي الجماعة التي ستتّجه وجهـة أكثر محافظة أثناء الحرب الطرابلسيّة .
- يوسف أقجورا وأحمد أغايف[77] أي الجماعة التي ستتّجه وجهة قوميّة
- أياز إسحاقي وآخرون سيتّجهون وجهة يساريّة واضحة

فهذه المجلّة كانت، إذن، نقطة التقـاء بـين « الجديديّـة » (أي التيـار الإسـلاميّ و التحديثـيّ التتـاريّ الـذي لا يشـبهه في أنفتاحـه أي تيـار إسـلاميّ في البـلاد العربيّـة والإسلاميّة) و تيارات قوميّة ويساريّة تتاريّة. ليس في النظرة إلى الحياة عند المثقّفين التتار في هذه الفترة ثنائيّة بين الدين والدنيا بل حتّى بين الإسلام والماركسيّة ويوسف أقجورا التتاريّ الإسلاميّ هو بعيد عن العروبيّ الإسلاميّ محمّد رشيد رضـا بعـد السـماء عـن الأرض ولذلـك نرى أقجورا ينشر في هذه المجلّة الإسلاميّة مجموعة مـن المقـالات علـى غايـة مـن الأهميّـة تتعلّق بالإصلاح الدينيّ وبمسائل السياسة الخارجيّة والمسائل الاجتماعيّـة وكذلـك... عرضـا للماركسيّة أبـدى فيـه شـدّة تشـوّقه إلى الثـورة الاشـتراكيّة الكـبرى الـتي كـانت تعتمـل في صلائب أوربا الغربيّة و ترائبها. لقد بدا يوسف أقجورا في كلّ هذه المقالات غايـة في الـروح النقديّة والراديكاليّة واسـتقلال التفكـير وقـد لاحـظ عبـد الله جـودت (وهـو أحـد مؤسّسـي « تركياالفتاة » سنة 1889 اتّجه وجهة ليبراليّة حتّى أنّ الإسلاميين كانوا يسمّونه وجماعتـه « المتغربون ») :

---

[76] شاعر الإسلام عند الأتراك بلا منازع عادى أسرة ثروة الفنون التي نادت بالأخذ عن العرب توفي سنة 1936 (المسوعة العربية الميسرة، ج 2)

[77] أحمد أغايف (1896-1939) أذربيجاني درس بالمعاهد الروسية وباريس ودرّس الفرسية في تفليس وباكو ثم اشترك سنة 1905 1906 في الحركة الوطنية انتقل إلى الآستانة بعد تمرّد الجيش الثالث وارتبط بيوسف أقجورا ثم أصبح عضوا في الاتحاد والترقّي. نفاه الأنكليز إلى مالطة سنة 1919 وقد التحق بالحركة الكمالية ولكنه كان سنة 1930 من بين مؤسسّي الحزب الجمهوري الليبرالي المعارض لمصطفى كمال. (حورحود، الأصول، ص 30)

« أنّ هذه المقالات كـان يمكـن أن تنشـر في «الاجتـهاد» لسـان حـال المتغربـين الـذي كـان جودت پديره والذي كان على حدّ تعبيره هو نفسه، نقيض «السراط المستقيم»[78]. هكذا نـرى أن التقاء يوسف أقجورا وجماعته بإسلاميّ « السـراط المستقيم» لم يكـن « صدفـة» ولا مـن قبيل « التستّر» على الأفكار القوميّة. ولن يحدث الافـتراق إلا بعيد قيـام الحـرب العثمانيّـة الإيطاليّة. فلقد مثّلت هـذه الحـرب والحـرب العثمانيّـة البلقانيّـة الـتي تلتـها 1912– 1913 منعرجا فكريّا وعمليّا عنـد كثـير مـن مثقّفـي الجيـل الـذي نحـن بصدده فبقدر مـا أحـسّ العروبيون الإسلاميّون من قدماء المدمنين على «إسبلندد بـار» في القـاهرة بـأن « ليـس عندنـا اليوم وقت للاشتغال بصحاري طرابلس»[79] شعرت جماعـة السـراط المستقيم (محمـد عـاكف وعبد الرشيد إبراهيموف وإسماعيل غاسبرينسكي) تمامـا كمـا شـعر غـيرهم مـن الإسـلاميّين (شكيب أرسلان، صالح الشريف التونسي...) نهايّة 1911 بالخطر الـذي يمكـن أن تتعـرّض له السلطنة إن قويت التيّـارات القوميّـة ذات الصبغـة الإسـلاميّة (مثـل العروبيّـة الإسـلاميّة ومثـل التتاريّـة الإسـلاميّة) إضافـة إلى بقيّـة التيـارات النـابذة وضعفـت الرابطـة الإسـلاميّة والحرب على أشدّها في طرابلس فتخلّت شيئا فشيئا عن خطّها المنفتح الـذي توخّتـه طيلـة الفترة 1909 – 1911 فاضطرّ يوسف إقجورا وجماعته إلى الانسحاب من « السراط المسـتقيم » وبدأوا التفكير في تأسيس مجلّة كبيرة تدافع عن القضيّة القوميّة وعن خـطّ اجتمـاعيّ تقدّمـيّ بعد أن حصل لهم اليقين، عمليّا هذه المرّة ومن خلال تخلّي حتـى العروبيّـة الإسـلاميّة عـن طرابلس، لا عن البلقان الأوربيّة، بتهافت السياسة العثمانيّة الاتحاديّة.

سنة 1911، لا قبلها، هي السنة التي يمكن الحديث، بدايـة منـها، عـن انفصـال التتاريّة الإسلاميّة عن الإسلاميّة انفصالا تامّا ونهائيّا فلقد أسسّ أقجورا في أوت 1911 مجلّة « البلاد التركيّة » (Türk Yurdu) التي سيكتب عنها أحد المختصّين في دراسته وهـو فـيزي طوغاي :

« إن من يتحـدّث عـن تـورك يـوردو إنّمـا يتحـدّث في حقيقـة الأمـر عـن يوسـف أقجورا » ولقد أدار أقجورا هذه المجلّة فعليّا من سنة 1911 إلى سـبتمبر 1917 ، وهـو الشـهر الذي غادر فيه تركيا للاهتمام بالسجناء الترك في روسيا ولقي فيه لينين، ابن بلدته، والذي

78 جورجون . ـــ الأصول . ـــ ص 43

79 أورد ذلك شكيب أرسلان عن رفيق العظم في : سيرة ذاتية، ص 84

انتقلت فيه كذلك إدارة المجلة إلى اللجنة المركزية لـ «الوطن التركي» (Türk Ocagí) ممثلة في الشاعر جلال سهير[80]

يزعم بعض الباحثين أن مبادرة تأسيس « تورك يوردو» صدرت عن الشاعر القومي محمد أمين إلا أننا نعثر كذلك ضمن أسماء المؤسسين على أحمد أغا أوغلو (أي أحمد أغايف) وأقجورا[81]وكما حدث أن قدم الإقطاعيون من جماعة الإخاء العربي العثماني مساعدات إلى عبد الغني العريسي لتأسيس «المفيد» قدم أحد البورجوازيين التتار الروس مساعدات لتأسيس المجلة القومية التركية [82]وقد جمعت هذه المجلة النصف شهرية التي كانت تصدر في اثنتين وثلاثين صفحة عددا كبيرا من المثقفين والعلماء والصحافيين نذكر من الصنف الأول محمد أمين والروائية خالدة أديب [83]و اسبرتلي حقي ومن الصنف الثاني كوبري زاده محمد فؤاد وبورصلي [84]محمد طاهر ومن الصنف الثالث أحمد أغا أو غلو المشهور بأحمد أغايف. ولسوف ينضم إلى هؤلاء بعد سقوط سلانيك سنة 1912 ضياء كوك آلب وعمر سيف الدين وعلي جانب. أما الركن الاقتصادي في المجلة فقد عهد به إلى الاشتراكي اسكندر هالفند (Alexandre Helphand) الذي اشتهر باسم (Parvus).هذا المفكر الاشتراكي صديق ليون تروتسكي اشرف على الركن الاقتصادي من سنة تأسيس المجلة إلى سنة 1914 «وكتب مقالات هامة حول طبقة المزارعين والدولة والمسائل المالية والإمبريالية. ويبدو أنه كان لـ «بارفيس» تأثير غير قليل في الطبقة المثقفة القومية التركية»[85]

كانت المجلة تسعى إلى خدمة الأتراك جميعهم وقد ظهر ذلك في محتوياتها. فبعد الركن الأدبي الذي كان يخصص بصفة عامة لقصائد ذات طابع قومي يعثر المرء فيما يتصل بالقضايا الأساسية التي تهتم بها المجلة على دراسات في الاجتماع والتاريخ والاقتصاد

---

[80] جورجون . ــ الأصول .ــ ص 44

[81] جورجون . ــ الأصول . ــ ص 44

[82] جورجون. ــ الأصول. ص 44

[83] أدبية شهيرة ولدت سنة 1885 ويعتبرها الأتراك تلميذة نامق كمال دعت إلى تحرير المرأة ونبذ الحرم وقد ناصرت الحركة الكمالية وتولت وزارة المعارف ولكنها عارضت مصطفى كمال عندما أعرق في الاستبداد فهاجرت إلى خارج تركيا مدة خمس سنوات احتجاجا على سياسته (الموسوعة العربية الميسرة، ج 1)

[84] جورجون. ــ الأصول، ص 45

[85] جورجون. ــ الأصول، ص 45

والتعليم... وكان كلّ عدد منها يتضمّن عموما تراجم وأحداثا راهنة كما يتضمّن في أغلب الأحيان عرضا لما تنشر الصحافة التركيّة في روسيا. «أما المسائل الدينيّة فهي لا تحظى بأهميّة كبيرة»[86].

وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى بعض المقالات التي امتدحت جهد ساطع الحصري في ميدان تطوير التعليم لأنّنا نعدّ الحصري مفكّرا عرّب الأقجوريّة في وجهها السياسيّ على الأقلّ. أمّا العالم التركيّ الذي تهتمّ به المجلّة فهو عالم شاسع يشمل كلّ الشعوب التركيّة بداية من ياقوت سيبيريا وصولا إلى أتراك البلقان. أمّا ركنا "أخبار" و"عبر العالم التركيّ" فغالبا ما كان يكتبهما يوسف أقجورا أو أحمد أغايف فيتناولان فيهما القضايا السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة من منظور قوميّ يشمل كلّ العالم التركيّ وكأنّ غايتهما من ذلك تعويد القارئ شيئا فشيئا على تجاوز حدود الدولة العثمانيّة وعلى اعتبار أن الشعوب التركيّة تمثّل حقّا عالما خاصا له قضاياه المميّزة وله نمط تطوّر خاصّ. إنّ غرضنا من استعراض أسماء المحرّرين وكذلك المواضيع المنشورة في "تورك يوردو" هو محاولة تحديد التكوين الفكري للنواة التي قامت عليها المجلّة خاصة إذا عرفنا أنّ هيئة التحرير ستؤسس سنة 1912 مجلّة أخرى هي "خلقا دغرو" (Halka Dogru) أي « نحو الشعب» من أجل التقريب بين الطبقة المثقّفة والشعب التركيّ في الريف وضواحي المدن. هذا التكوين لا نجد له شبيها لا عند الإسلاميين ولا عند العروبيّين الإسلاميّين ولا عند العثمانيّين سواء كانوا ائتلافيّين أو اتحاديّين إذ يعتبر الشعب عند هؤلاء، وإن بدرجات مختلفة، كمّا يسعى كلّ تيّار من هذه التيّارات إلى أن يشكّله كما يشكّل الطين. ولعلّنا لا نجد تفكيرا قريبا من تفكير جماعة الـ « تورك يوردو» « نحو الشعب » إلاّ عند شقّ من المعبّرين عن القوميّة اليهوديّة الذين تأثّروا، تماما مثل الأقجوريين، بالتفكير الاشتراكيّ والشيوعيّ في روسيا، وهو الشقّ الذي سيؤسس نهاية العشرينات حزب العمل.

يتّضح ممّا عرضنا من تفكير يوسف أقجورا ومن تفكير المحرّرين في المجلّتين القوميتين التركيتين أنّنا بإزاء جماعة إن كانت تقول بالتتاريّة الإسلاميّة فهي لا تفصل بين مفهوم الأمّة والقوى الاجتماعيّة في أعماق الريف التركيّ المهمل ولذلك اصطبغت هذه القوميّة بما وصفنا من « الشعبويّة » . لقد نشط أقجورا في ميدان القوميّة نشاطا ثقافياً مكثّفا ولكنّه كان يرى أن مثل هذا النشاط لن يؤتي أكله إن لم يستند إلى قوى ماديّة وإلى فهم صحيح

[86] جورجون. ـــ الأصول، ص 46

لاتجاه التاريخ الذي يعمل لصالح القوميات الحديثة. وتركيزه على العنصر المادي لم يكن محلّ إجماع الجماعة ولذلك لن تكون مواقفهم من العثمانيّين الاتحاديّين موحّدة : فمنهم من سيقاوم هؤلاء فيتعرّض سنة 1913 للنفي ومنهم من سيناصرهم فيتنزّل عندهم منزلة رفيعة ومنهم من سيثبت على استقلاله الفكريّ ويحجم حتى النهاية عن الانخراط في الحزب الواحد الحاكم ومن هؤلاء يوسف أقجورا على الرغم ممّا كان يحظى به من تقدير عند بعض كبار الاتحاديّين أي عند أنور[87] بداية من توالي الهزائم في البلقان سنة 1913. كتب جورجون، الميّال إلى التعميم المشطّ عن هذه المسألة :

« حدث تقارب ملموس في هذه الفترة بين مواقف يوسف أقجورا ومواقف لجنة الاتحاد والترقّي. ففي فحصه لتقرير اللجنة السنويّ الذي قام به في أكتوبر 1913 لاحظ أنّ الأفكار التي تدافع عنها اللجنة [88] قريبة جدًا ممّا تأخذ به "التورك يوردو". ويبدو ذلك في طريقة معالجة المسألة القوميّة وفي ضرورة تبنّي الإسلام قيم العالم المعاصر وفي الإقرار بضرورة إنشاء « اقتصاد قوميّ » بشكل عاجل.

إنّ كلّ المصادر والمراجع تؤكّد أنّ محمدّ طلعت وضيا كوك آلب كانا على عكس ما يقول جورجون من الداعين بعد ضياع بلاد البلقان إلى تكوين دولة عربيّة تركيّة مزدوجة الجنسيّة على غرار الإمبراطوريّة النمساويّة المجريّة لأنّهما لم يكونا يخشيان من الشوام المسلمين خشيتهما من القوميّتين النابذتين المدعومتين دوليًا : القوميّة اللبنانيّة والقوميّة اليهوديّة. وفعلا فان الحركة الأولى رفضت منذ تمرّد 1908 المشاركة في انتخابات البرلمان العثمانيّ لأنّ هذه المشاركة تعني عمليًا التخلّي عن "القانون الأساسيّ" لمتصرفيّة جبل لبنان بل كان مطلبها الأساسيّ هو الاستقلال عن السلطنة استقلالا تامًا بضمانة من القوى العظمى. وقد أسّست لهذا الغرض، عقب دعوة لأنطون الجميّل « جمعيّة الاتحاد اللبناني » (1909) بفرعيه القاهريّ والإسكندريّ. وقد رأس الفرع القاهريّ المحامي الماروني إسكندر عمّون (1856–1921) بين 1909 و 1917 وكان من بين أعضائه داود بركات وحبيب غانم وحيدر

[87] كان أنور اصغر الجماعة وأكثرها جموحا "طوباويا" وكان مصطفى كمال القريب منه سنًا والذي يمقته يمقت كذلك كلّ أشكال الجموح العاطفي و"القومي" أما أحمد جمال فكان إسلاميا إلى حد التعصب ولكن على غير فهم الإسلاميين التقليديين للإسلام ويعد طلعت، وهو "أذكى "الجماعة، رجل دولة حقيقي، لا تستهويه المغامرات الفكرية ومواقف الجماعة المختلفة من الدخول في الحرب أفضل دليل على ما ذكرنا

[88] من أشهر الاتحاديين في لجنة الاتحاد والترقي في هذه الفترة : محمد طلعت ومدحت شكري والدكتور ناظم والبهاء شاكر وضيا كوك الب والدكتور روسخي ووجود ضيا كوك الب وحده ضمن اللجنة يضعف من وجاهة حكم جورجون

معلوف وبشارة واكيم وخليل أبو اللمع وحبيب يزبك وجورج حنّا. وعندما سينضمّ إسكندر عمّون إلى أعضاء الدولة الفيصليّة سنة 1918 سيتّهمه القوميّون اللبنانيون بـ « بيع النفس» للأعداء. على أن الحركة القوميّة اللبنانيّة، نظرا إلى ضخامة الشتات الماروني والرومي الكاثوليكيّ خاصة مقارنة بعدد سكّان الجبل سوف تضمّ حساسيّات مختلفة في فرنسا وفي الولايات المتّحدة الأمريكيّة (حزب النهضة برئاسة نعّوم مكرزل 1867–1932) إن كانت ترفض أي شكل من أشكال الوحدة مع العروبيّة الإسلاميّة فهي تختلف في مواقفها من العلاقات بين مختلف المناطق الشاميّة. تحدّث وجيه كوثراني عن هذه الحركة في علاقتها بالعروبيّة الإسلاميّة وببقيّة التيارات الشاميّة زمن العثمانيين الاتحاديّين بلغة تختلف كثيرا عن اللغة المستعملة في هذه الدراسة فكتب :

« لمّا تفكّكت العلاقات العربيّة التركيّة وبرز المشروع الوحدويّ القوميّ العربيّ عائقا في وجه السيطرة والإلحاق والتقسيم، اتّخذت الاتجاهات الانفصاليّة السابقة طابع العداء « للعروبة » وما يمثّله هذا الشعار من تراث وتاريخ وطموحات قوميّة،واكتسب بالتالي صفة مشاريع سياسيّة (دول) تجسّم السمات الاجتماعيّة أو الإتنيّة أو المذهبيّة في داخل الوطن العربيّ نفسه. انتظمت في هذا الخطّ ، مثلا، دعوات ندرة مطران، جورج سمنة، خير الله خير الله، شكري غانم حين قامت في العقد الثاني من القرن العشرين تطالب بالتنسيق الواضح مع مؤسسات فرنسية وديبلوماسية بـ "إقامة دولة سورية" بمساعدة فرنسا. كذلك انتظمت في الخط نفسه « الحركة السياسية المارونية » التي ابتدأت منذ 1911 تطرح الأماني اللبنانية في توسيع حدود جبل لبنان وفتحه على البحر والسهل والتي توجت في فترة ما بعد الحرب بمطلب "تكبير لبنان" وتحويله إلى دولة تنتدب لها فرنسا»[89]

يتضح من كلام كوثراني أنه يتحدث عن حساسيتين نابذتين ضمن القومية اللبنانية أولاهما منفتحة على سوريا والثانية منغلقة حتى على سوريا. والثانية، إن أخذنا بهذا التقسيم هي التي فصلنا الحديث عنها في الفصل الخامس من القسم الثاني من هذا الكتاب (يوسف آصاف). وإذا كانت الحركة القومية اللبنانية فيما يتعلق بالعروبية الإسلامية على ما وصفنا فمن السهل على المرء أن يتصور موقفها من العثمانيين الاتحاديين وموقف هؤلاء منها. ولقد بادر العثمانيون الاتحاديون منذ 1915 بإلغاء القانون الأساسي للمتصرفية وضموها إلى بقية مناطق الشام ضما وبقي شأنها كذلك حتى انسحاب الاتحاديين من الشام فقامت فرنسا

[89] وجيه كوثراني . ــ الاتجاهات، ص 11

سنة 1920 بكبح جماح الفيصليين وأسست دولة "لبنان الكبير" بحدودها التي نعرف اليوم أي 10000,400 كلم2 . ولقد تحدث الأنكليزي لونغريغ عن تكوين هذه الدولة متحاشيا التعرض للقومية اليهودية لما يمكن أن يترتب عن الصراحة في هذه المسألة من "نتائج":

« وبعد انقضاء ثلاثين عاما فإن أصدقاء لبنان قد يأسفون على منح ذلك الجزء الصغير من سوريا وضعية قومية غير مبررة إطلاقا وقد يعتقدون أنه كان أفضل له لو وجد ضمن بلد موحد يمكن له أن يقدم ضمنه مساهمة قيمة وحافزة على الاستقرار »[90].

وعلى العكس من وضوح العلاقة بين القومية اللبنانية والعثمانيين الاتحاديين فإن علاقة هؤلاء بالصهيونية بدت متعرجة. فعندما حدث تمرد الجيش الثالث سنة 1908 ابتهجت الصهيونية بالحدث وصرح ماكس نورداو في اجتماع عقد بباريس:

« لو بقي هرتزل حتى اليوم على قيد الحياة لهزه الطرب ولكان صرح : ها هو ذا ميثاقي »[91]

وقد يكون مما شجع الصهاينة السياسيين على هذا الاتجاه في فهم الأحداث فترة الاضطراب الواقعة بين تمرد جويلية 1908 وقمع الحركة المحمدية في أفريل 1909 ولسوف يخيب أمل ماكس نورداو عندما يهيمن العثمانيون الاتحاديون على الحكم إذ بادر هؤلاء بإصدار قرار يمنع الهجرة اليهودية إلى فلسطين. فبعد شهر واحد من قمع التمرد المضاد صرح أحمد رضا، رئيس البرلمان العثماني، لحاخام اليهود الأكبر، بما مفاده أن الدولة العثمانية الاتحادية تنظر بعين الرضا إلى الهجرة اليهودية إلى السلطنة باستثناء فلسطين. وقد اقترح استقبال أكثر ما يمكن من يهود أوربا الشرقية في مقدونيا حتى يكونوا سدا حاجزا بين اليونانيين وممتلكات السلطنة يمنع اليونانيين العثمانيين من الانضمام إلى اليونان.[92] في هذا التصريح تظهر الفلسفة العثمانية الرضاوية واضحة : فلا أثر فيها للتمييز بين الأجناس والديانات ولكنها لا تشجع على تكوين بؤر قومية مآلها الدعوة الانفصالية.

وما من أحد من أركان جمعية الاتحاد والترقي التي تتميز بقيامها على « المركزية » شذ عن هذه السياسة. فقد اجتمع ماكس نورداو في جوان 1909 بالصدر الأعظم الاتحادي حسين حلمي باشا يطلب إليه التراجع عن قرار منع الهجرة إلى فلسطين فلم يحظ مطلبه

---

[90] لونغريغ . ـــ سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ص150

[91] كاميسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص 163 نقلا عن (دي فالت) 1909/1

[92] كاميسكي . المرجع السابق،ص 123. أوردت ذلك نقلا عن CZA Z2/8/7 Mai 1909

توطين اليهود بشكل مكثّف فيها بالقبول. ولم يشذّ محمد طلعت،وزير الداخليّة،الذي تلّح كثير من الكتابات المعادية للعثمانيين الاتحاديين على علاقاته الوثيقة بالركن الاتحاديّ ذي الأصل اليهوديّ "جاويد"،وزير الماليّة الشهير عن هذا الخط :

« ففي صيف 1909 صرّح طلعت باشا في حفل دعاه إليه الصهاينة أثناء زيارة قام بها إلى لندن أنه لا يعارض مبدئيًا الاستيطان اليهوديّ ولكن الحكومة التركيّة لا تتسامح إزاء إقامة مستقرّ يهوديّ مستقلّ في فلسطين. لقد صرّح إجمالا أنه لا يعترض على الاستعمار الفرديّ أو الخيريّ ولكنه يعارض الاستعمار "العمومي" والصهيونيّة السياسيّة. إنّ هذا التصريح يمثّل من دون أي شكّ تليينا للموقف العثمانيّ السابق. وقد استغلّت صحيفة عربيّة كانت تصدر بباريس وهي جريدة "نهضة العرب" هذا التصريح لتتّهم، سنة 1909، أعضاء حزب تركيا الفتاة "الاتحاد والترقّي" بأنهم ماسونيون، موالون للصهيونيّة ».[93] والحقيقة أنه لا يمكن للمرء أن يفهم إثارة جريدة "نهضة العرب" التي تذكّرنا بكتاب نجيب العازوري الشهير "يقظة الأمّة العربيّة" (1905) قضيّة التحالف العثمانيّ الاتحاديّ الصهيونيّ إن لم يربطها بصراع القوى العظمى على الشرق الأدنى سنة 1909 خاصة أنّ منبع إثارة القضيّة كان فرنسا أي هذا البلد المتحالف مع بريطانيا ضدّ ألمانيا "حامية" العثمانيين الاتحاديين وبموقف فرنسا وألمانيا من الصهيونيّة بين 1909 و 1913. إنّ سنة 1909 هي سنة انعقاد المؤتمر الصهيوني العالمي التاسع أمّا سنة 1913 فهي سنة انعقاد المؤتمر الحادي عشر والأخير قبل الحرب الكبرى. وبين هذين المؤتمرين انعقد المؤتمر العاشر سنة 1911 ولقد كان التأثير الفعليّ في هذه الفترة لصهاينة كانت بريطانيّة وفرنسا تعدّانهم "ألمانيي النشأة والميول" ومن هنا بدأت الحملة، في فرنسا، وبطريق جريدة عربيّة، على الصهاينة والعثمانيين الاتحاديين. ولسوف تتواصل حتى سنة 1913. فعندما تمكّن فكتور جاكوبسون، وهو ألمانيّ من أصل يهوديّ بولونيّ، من عقد اتفاق مع جلال نوري باي لتأسيس جريدة "التركيّ الفتى" يقتضي، مقابل دعم ب 1000 جنيه من الوكالة الصهيونيّة للجريدة، أن تساعد هذه الجريدة على انتشار الأفكار المتعاطفة مع القوميّات غير التركيّة وأن تنشر الردود الصهيونية على مظاهر اللاصهيونية (لا نستعمل لفظ اللاسامية) قامت هذه الجريدة بهذا الدور خير قيام. إلا أن نجاح الصهيونية إذا كان كبيرا في هذا المجال وفي حدود السلطنة فهو لم يكن كذلك فيما يتصل بالقوى العظمى للعلاقة العدائية بين أنكلترا

[93] شارل رزق .– بين الإسلام والقومية العربية، ص 215.

وفرنسا وروسيا من ناحية وألمانيا وحزب الاتحاد والترقي من ناحية ثانية إذ ما كان يمكن لهذه الجريدة التي أسسها الصهاينة أن لا تتعرض بالنقد لخصوم السلطنة فنشرت مقالات عنيفة ضد السياسة البريطانية منها مقالات لأحمد أغايف، صديق يوسف أقجورا، و جلال نوري باي في فيفري 1911. ولقد تسبب ذلك في نقد عنيف وجهته الصحف الأنكليزية والفرنسية إلى الصهيونية «صنيعة ألمانيا» في نظرها :

« فحسب السلط القنصلية الأنكليزية ترأس اليهود ذوو الأصل الألماني الحركة الصهيونية لتوجيهها وجهة تخدم التوسع الألماني في قلب الإمبراطورية التركية. وهكذا أصبح فيكتور جاكوبسون وكذلك مؤسسات "التعاون اليهودية الألمانية" و "الاسرائلية العالمية (l'Alliance israelite universelle) مجرد مؤسسات تمثل السياسة الصهيونية »[94]

ولقد فتحت "التايمس" خاصة أعمدتها لمقالات مراسلين من الآستانة مثل هذاالمقال الذي ظهر في 14 أفريل 1911 والذي ورد فيه هذا التساؤل :

«ما الذي يمكن أن يعنيه هذا الدعم لحركة (هدفها) استعمار جزء من بلاد الرافدين ومن سوريا[95] من يهود أوربا الوسطى والشرقية وتكون لغتها العبرية الألمانية (تقصد البيديش) ويكون قادتها ألمانا أو نمساويين؟ »[96].

ولم تتخلف فرنسا عن نهج النهج البريطاني ذاته إزاء الصهيونية :

« ففي سنة 1911 شجع قنصل فرنسا علنيا بالمال كاظم نامي باي، أحد الكتاب في سالونيك، على كتابة سلسلة من المقالات المعادية للصهيونية في جريدة "الروملي" لسان لجنة الاتحاد و الترقي. وقد نددت أربع مقالات من هذه السلسلة بالصهيونية على اعتبار أنها ركيزة ألمانية. واتهمت مقالات أخرى الصهيونية بالسعي إلى تدخل القوى العظمى في

---

[94] كامنسكي . القومية العربية والقومية اليهودية، ص 109

[95] ستتكفل بريطانيا نفسها، من خلال وعد بلفور، بالإجابة عن هذا السؤال. ولنلاحظ من الآن أننا لم نركز على مسألة الوعود (للشريف حسين ولوايزمان) لأننا ننطلق من فكرة ضرورة وجود قوة مادية تسند "الأخلاق" شدياقية وأقجورية منا و هو ما يعني :

إنما الأمم الأ نساغ ما بقيت فإن هم ذهبت أساغهم ذهبوا

والنسغ، لغة هو كل ما يناقض الظاهر بل أن ما يظهر هو في النهاية تعبير عن الداخل (انظر معجم كازيميرسكي العربي الفرنسي)

[96] كامينسكي . ـــ القومية العربية والقومية اليهودية، ص109

الشؤون الداخلية العثمانية. وقد استشهد كاظم باي في هذا السياق بتصريحات وقع الإدلاء بها في المؤتمر الصهيوني التاسع دعت إلى إقامة وطن "لليهود في فلسطين" يضمن القانون العام حمايته »[97].

كانت عداوة بريطانيا للعثمانيين الاتحاديين لاتحد ولذلك فهي لم تقتصر على محاربة الصهيونية في هذه الفترة بل تعدت ذلك، سعيا منها إلى إسقاط حكومة العثمانيين الاتحاديين، وإحلال المعارضة العثمانية الائتلافية محلها بقيادة كامل باشا "الأنكليزي" الصدر الأعظم زمن عبد الحميد وقيادة الداماد فريد، إلى "تشطين" حسين جاود باي[98] باتهامه بأنه صهيوني "متستر" :« شجعت بريطانيا العظمى، سعيا منها إلى الحد من التأثير الألماني الذي يحظى برضاء لجنة الاتحاد والترقي، على نمو حزب المعارضة الذي كان يغيظه تأورب لجنة الاتحاد والترقي وكان يهدف إلى إعادة العمل بنظام الدولة الإسلامية (...) لقد أصرت بريطانيا على مساعدة الحزب الذي يؤكد على سيادة الإسلام[99] والذي كان يتهم رجالا مثل جاود باي بمساندة غايات الصهيونية وتبعا لذلك كان يبيع نفسه للكفار[100]. وقد كان يكفي أن تظهر بريطانيا حسين جاود بمظهر "الشاة الجرباء" حتى يتحول عند الألمان إلى ضحية فقد بعث السفير الألماني في القسطنطينية، فون مارشال إلى وزير الخارجية الألماني بيثمان هولفيش Bethmann Hollweg بتاريخ 3 مارس 1911 بتقرير حول السياسة البريطانية إزاء السلطنة جاء فيه :« لا يوجد أدنى شك في أن الأنكليز يشجعون على اللاسامية بغية إسقاط جاود باي وحقي باشا (الصدر الأعظم) وإنه لم يعد

---

[97] كاميسكي . ــ القومية ، ص 113 نقلا عن جريدة "الروملي" بالتركية بتاريخ 30 جانفي 1911 و 1. 3. 6 فيفري 1911 / والـ "كي دورسي"، تركيا، سلسلة جديدة، 138 عدد 33-10 فيفري 1911

[98] حسين جاود باي، ركن اتحادي وصديق حميم لطلعت رأس تحرير "طنين" لسان حال الاتحاديين، كما شغل منصب نائب رئيس البرلمان ووزير المالية. استقال معارضة منه لمشاركة السلطنة في الحرب الكبرى. أعدمه مصطفى كمال سنة 1926 . دعا سنة 1910 (مع كل من قليج زاده حقي وجلال نوري أيلري) إلى استبدال الأبجدية العربية بالأبجدية اللاتينية فكان ذلك من بين أسباب اتهامه بمعاداة الإسلام،والجدير بالذكر أن مثل هذه الدعوة سوف يتبناها في العشريات مصريون مثل عبد العزيز فهمي وهو ليس يهودي الأصل .أنظر حسين مجيب المصري. ــ تاريخ الأدب التركي . ــ القاهرة، 1951 . - ص 14

[99] وهذه سياسة انتهجتها منذ بداية ثمانيات القرن التاسع عشر وحمل شعارها ويلفرد بلانت واغتر بها محمد عبده والعروبيون الاسلاميون. راجع الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب

[100] كاميسكي.- القومية العربية و القومية اليهودية، ص 152

خافيا أن فيتزموريس، أرفع الضباط درجة في السفارة البريطانية، قد قام بدور هام في هذا الاتجاه »[101].

هذه الحملة الفرنسية البريطانية على العثمانيين الاتحاديين واتهامهم بالتواطؤ مع الصهيونية سوف تلقى صدى كبيرا بين 1911 و 1912 عند العروبيين الإسلاميين خاصة الذين اتجهوا منذ 1909 وجهة صباحية ائتلافية معادية للعثمانيين الاتحاديين ولألمانيا. لذلك نجدهم يفرضون في جوان 1909 طرح قضية الصهيونية العملية لأول مرة في البرلمان العثماني. وقد افتتح النقاش، وليس هذا من باب الصدفة، نائب حيفا حافظ بك سعيد الذي كان يرى وجوب إيقاف الهجرة اليهودية بإغلاق ميناء هذه المدينة الساحلية [102].كان محور النقاش هو مدى التلاؤم بين سياسة الدولة الاتحادية (الإدماجية) وسعي الصهيونية العملية،المتستر، إلى تكوين "مستقر" وطني لليهود في فلسطين. وقد أظهر النقاش في البرلمان التعقيد البالغ للمسألة : فإذا كان هناك إجماع على ضرورة التنديد بالصهيونية السياسية القائمة علنا على الانفصال فإن هذا الإجماع لا يصبح ممكنا عندما يتعلق الأمر بقضايا الاستيطان وشراء الأراضي إذ أن لعرب السلطنة الحق ، دستوريا، في بيع أراضيهم كما أن ليهود السلطنة الحق دستوريا، في شراء الأراضي. على أن تعقيد المسألة لم يكن متأتيا من هذا الحق الدستوري إذ أن اليهود المقيمين في فلسطين منذ أزمنة بعيدة كان عددهم ضئيلا وكانوا يعيشون من الصدقات مما يجعلهم، حتى لو شاؤوا ، غير قادرين على التملك الاستعماري للأرض، إضافة إلى أنهم مثل أغلب سكان المنطقة لم تنفذ إليهم فكرة الدولة القومية الحديثة. ولذلك كانوا إيديولوجيا، معادين للصهيونية. فالتعقيد، إذن، كان متأتيا من يهود أوربا الشرقية خاصة،وهؤلاء كانوا يستندون إلى مؤسسات منظمة ويملكون العلم والتقنية والمال والفكرة القومية وكانوا خاصة يحتمون بالامتيازات الممنوحة للأجانب والملزمة للسلطنة وآخرها التزامات الخط الهمايوني لسنة 1856. أمام هذا التعقيد لم يكن بإمكان البرلمان إلا إقرار حل وسط لا يمنع الهجرة اليهودية إلى متصرفية القدس وإلى المناطق الفلسطينية التابعة لولاية بيروت ولكن يحد منها وأفضل وسيلة إلى ذلك هي الحيلولة دون حصول اليهود المهاجرين على الجنسية العثمانية. ولذلك أوصى وزير الداخلية طلعت باشا

---

[101] كامينسكي . – القومية، ص 109

[102] كامينسكي . — القومية، ص 123 أوردت دلك نقلا عن(CZA L2/437(24Sept.1909

بإلغاء حقوق اليهود الأجانب التي أقرها القانون العثماني لسنة 1867 [103]. إلى أي حد سيطبق هذا القانون بحذافيره في سلطنة يمكن شراء كل شـيء بالمـال فيـها لأسـباب عديـدة ؟ هـذه قضية نترك للقارئ فرصة الإجابة عنها. إن موقف الحكومـة العثمانيـة الاتحاديـة كـان إذن على غاية من الصعوبة وهذه الصعوبة مصدرها في حقيقة الأمـر تشبثها مـن ناحيـة بوحـدة السلطنة وإيمانها من ناحية ثانية بحقوق "الأجناس" (وهي قوى نـابذة في حقيقـة الأمـر) : هذا هو بالذات ما وصفه يوسف أقجورا بـ "مثالية" العثمانية بوجهيها. هل يمكن لمثل هـذه السياسة أن تلقى ترحيبا من كل "العناصر العثمانية ؟ "إن كل مـا اطلعنـا عليـه ممـا يتعلـق بهذه المسألة يفيد عكس ذلك : فسكان القـدس والمنـاطق الفلسـطينية التابعـة إداريـا لولايـة بيروت بما في ذلك الأعيان والإقطاعيون كـانوا، لتعرضـهم المباشـر لضغـط القوميـة اليهوديـة الكامن والظاهر في آن واحد، يميلون إلى أن يروا في سياسة الدولة هذه « سياسة تواطـؤ » مـع الصهاينة لأن الحرص على المساواة في الحقوق يقر للصهاينـة حقوقـا ليسـت لهـم : ولذلـك كانوا يطلبون من الدولة الاتحادية موقفا حاسما لم يكن بإمكانها، دستوريا، أن تتخذه لأنها عثمانية وليست دولة قومية. كثير من الشواهد تعبر عن هذا الموقـف مـن سياسـة العثمـانيين الاتحاديين : فلقد عبر نـائب متصرفيـة القـدس، الحسيني، سـنة 1909 للجريـدة اليهوديـة هازيفي Ha Zevi عـن «انشـغاله نظـرا إلى قـدرات البـلاد الضعيفـة علـى الاسـتيعاب » [104] أما النائب روحي باي الخـالدي فقـد أدلى للجريـدة نفسـها بتصريـح عنيـف عـبر فيـه عـن معارضتـه« لهـؤلاء الذيـن لم يكونـوا هنـا يـوم فتحنـا البـلاد والذيـن يسـرقون سـقف عـرب فلسطين » [105] بل إن أعيانا ممثلين لعائلات أقل عراقة في هذه المنطقة مثـل عائلـة النشاشـيبي الشركسية الأصل عمدوا إلى تنظيم فرق حماية بهدف منع بيع الأراضي للصهاينة. ليس مـن الصدفة أن كان كل من ذكرنا مـن الأسمـاء الـتي قـاومت الصهيونيـة العمليـة مـن متصرفيـة القدس والمناطق الفلسطينية التابعة إداريـا لولايـة بـيروت. وهـذه الملاحظـة علـى غايـة مـن الأهمية في نظرنا، لأنها تطرح قضية مدى وجاهة الحديث عن "الفكرة القومية العربية " منذ القرن التاسع عشر أي مدى إحساس الشوام بأنهم "أمة واحدة يجمع بين أفرادهـا، بغـض النظر عن الاختلاف الطبقي والديني والطائفي، شعور واحـد بالانتمـاء إلى وطـن واحـد، هـو

[103] كامينسكي . ــ القومية، ص 123

[104] كامينسكي . ــ القومية، ص 124

[105] كامينسكي . ــ القومية، ص124

الشام . إن ما بدا لنا من خلال تناول هذه الفترة وما قبلها بالدراسة هو أن الشعور بالخطر الذي كان يهدد القدس والمناطق الفلسطينية لم يكن يتجاوز في العقد الأول من القرن العشرين (أي بعد انعقاد عشر مؤتمرات صهيونية عالمية وبعد الحملة التي شنتها الصحافة البريطانية والفرنسية على الصهيونية ذات الميول الألمانية) بعض المفكرين الفلسطينيين (نحن لا نتحدث عن عامة المزارعين الذين لم تنقطع ردود فعلهم على الاستيطان منذ القرن التاسع عشر) وبعض الشوام الذين عملوا في فلسطين (العازوري، العسلي...) والخوف والشعور بالحرمان يعدان، في نظرنا، من أهم مقومات الفكرة القومية. ولقد بينا في حديثنا عن الشدياقية أن هذا الشعور هوالذي يدفع« الخود » إلى التمرد على « الشيخ » سواء كان هذا الشيخ الدولة أو الأب أو الزوج أو المعلم أو "كوناتوسا" مغايرا ومعتديا يسعى إلى استعباد "كوناتوس" أضعف هو الخود. فلا قومية ولا وطنية مفصولتان عن شعور جسد اجتماعي ما بفقدان التوازن وعن الرغبة «المصيرية » في استعادة هذا التوازن الذي قد تدفع في سبيله خلايا هذا الجسد ثمنا دمويا باهظا. نقصد بكلامنا هذا طرح السؤال التالي : هل كان سكان ولايات سوريا وحلب وبيروت ، جميعهم، يحسون بما كان يحس به من سيكونون فيما بعد، إداريا، سكان فلسطين من خطر وإلى أي حد كانت معارضة من عارض منهم السياسة الاتحادية معارضة تستند إلى هذا الإحساس بالانتماء إلى كل شامي ؟

لا توجد غير إجابتين اثنتين عن هذا السؤال المزدوج ؟

إما الإجابة بنعم وفي هذه الحالة يصعب على المرء أن يفهم ما كتب أسعد داغر، المثقف "القومي" في هذه المسألة:

« تعرفت ذات يوم بالأستاذ جلال نوري، رئيس تحرير جريدة «الجون ترك » الفرنسية. ولما رآني أتقن هذه اللغة طلب إلي أن أتولى تحرير صفحة الشؤون العربية في جريدته مرة في الأسبوع فوافقت على ذلك ولم أكن أعرف في ذلك الحين أن هذه الجريدة أسست بأموال اليهود وأن اسم جلال نوري وضع على رأسها للتغطية والتمويه. ولو أنني عرفت ذلك لما تغير موقفي لأن مسألة فلسطين لم تكن حينئذ ذات شأن في نظري، كما أنني كنت أجهل أغراض الصهيونية وأهدافها »[106].

---

[106] أسعد داغر . ـــ مذكراتي على هامش القضية العربية، ص 41 و أسعد داغر (1888-1958) هو أحد أعضاء "العربية الفتاة" عين بعد تأسيس الجامعة العربية في الأربعينات رئيسا لإدارة الصحافة (الموسوعة العربية الميسرة، ج 1)

كما يصعب عليه أن يفهم ما كتب الأمير مصطفى الشهابي تقييما لكتاب العـازوري الذي كرر تنبؤات غوستاف لوبون حول الصـراع بـين القوميتـين العربيـة واليهوديـة :« مـن الطبيعي القول إن نشاطا قوميا كهذا النشاط مقره بـاريس ولغتـه إفرنسـية لا يمكـن أن يبلـغ صداه البلاد العربية في يسر ولا يمكن أن يكون له تاثير يذكر في نفـوس العـاملين في الحركـة القومية-العربية. وأنا على يقين أن كتاب العـازوري لم يكـن عنـد أحـد مـن شـباب جمعيـة النهضة العربية ولا عند أحد ممن ألفوا عقب إعلان الدستور العثماني الجمعيات والمؤسسات القومية العربية المختلفة. وفي سنة 1911 وجدته يبـاع في إحـدى مكتبـات بـاريس فاشـتريته ودللت بعض الرفاق من الطلاب العـرب عليـه فلم يـهتموا بـه لأنـهم كـانوا قـد شـبوا عـن الطوق »[107].

كما يصعب عليـه ، في نهايـة المطـاف ، أن يفـهم كيـف بـاع العربـي الارثوذوكسـي إلياس سرسق إلى الصهاينة سنة 1910 ألـف هكتـار مـن أخصـب الأراضـي في الجليـل ،وهـو العربي الذي ينتمـي إلى طائفـة مسـيحية لا تعدلهـا أي طائفـة مسـيحية أخـرى في تشـبثها بأصولها العربية [108]وإما الإجابة بلا ، وفي هـذه الحالـة يحسـن تقليـص مسـؤولية العثمـانيين الاتحاديين (وفيهم عدد غير قليل من العرب ومن المسلمين من غـير العـرب) في التـورط مـع الصهيونية إذ لن يطلب المرء من كوسموبوليتيين أمثال العثمانيين أن يسـلكوا سياسـة قوميـة لم يسلكها الشوام أنفسهم.

والحقيقة ، في نظرنا ، ولا يمكن غير الاجتهاد في مثل هذه المسائل ، أن الإجابـة بــ "لا" هـي الإجابـة الأكـثر وجاهـة : فـالمراجع والمصـادر الـتي تركـز علـى دور شـكري العسلي ،الدمشقي ، في مقاومة الصهيونية لا تركز بـالقدر نفسـه علـى أن هـذا الموظـف الـذي اشتهر بمشاداته التي تصل حد العنف مع محمد طلعت أثنـاء اجتماعـات البرلـان العثمـاني كان قد سبق له أن اشتغل قائمقامـا في ... النـاصرة. ولـولا مباشـرة هـذه المسؤولية في هـذه المنطقة الحساسة ولولا متابعة الحملة الصحفية البريطانية الفرنسية على الصهيونيـة المتهمـة

---

[107] مصطفى الشهابي . — القومية العربية، ص 59.

[108] كل دراستنا، كما لاشك أن القاريء لاحظ ذلك، تقوم على رفض تفسير ما حدث ويحدث في الشام، وفي غيره من المناطق، بالاستناد على العامل الديني، ولذلك فنحن نعتبر ميل البعض الى تفسير صفقة إلياس سرسق بالاستناد الى مسيحيته تفسيرا سخيفا لأنه مجاز إذ كيف يفسر المرء عندئذ بيع سلام علي سلام، المسلم الصهاينة أراضي شاسعة وامتيازات حصل عليها من العثمانيين الاتحاديين عقب مؤتمر باريس بداية الثلاثينات لا سنة ...1910

إذاك بميولها الألمانية لما كان بإمكانه أن يعي الدلالة الحقيقية لصفقة إليـاس سرسـق ولكـان شبيها، في جهله، بالأمير مصطفى الشهابي وبأسعد داغر الذي نكن له الكثـير مـن التقديـر لصراحته. فلا تفسير، إذن، لهذا الجهل إلا بأمر واحد هو جنينيـة الفكـرة القوميـة (نقصـد الشامية) مقارنة بتطور الفكرة القومية عنـد الصهاينـة الذيـن عاشـوا في بلـدان تحكمـها دول قومية وتشبعوا نتيجة لذلك بهذه الفكـرة. أمـا الشـعور الغـالب علـى الشـوام فلقـد كـان هـو الشعور بالانتماء قبل كل شيء إلى الدين أو الطائفة أو المنطقة وهو شعور لا يرقى إلى مسـتوى الانتماء إلىالوطن. وهذا الشعور ليس مرده إلى "طبيعة" مميزة للشوام وإنما مـرده إلى مجموعـة معقدة من العوامل الاجتماعية والاقتصاديـة «تكلسـت» نتائجـها علـى مـر الزمـن وعملـت عوامل خارجية على تثبيتها شلا للوحدة في هذه المنطقة الثرية والمعقدة والـتي لا نعـثر علـى ما يقرب منها ثراء وتعقيدا في شمال إفريقيـا أو مصـر أو العـراق أو الجزيـرة العربيـة ولذلـك تصعب دراستها دراسة "تطورية" لا تركز علـى مـا يسـمى "بـالثوابت" أي بـهذه المقـولات "الفكرية" المتهافتة.

على عكس أغلب المفكرين الشوام أحس التنظيم الصهيوني العالمي إزاء بدايـة طـرح "المسألة الفلسطينة" بضرورة السلوك الحذر في التعامل مع الدولة العثمانية الاتحادية :

« كان عليهم (تقصد الصهاينة) أن يتصرفوا بحـذر لأن مصالح متضاربـة لا حصـر لها كانت في الميزان. وكان عليهم تبعا لذلك أن يتحفظوا في كل ما يتصل بالسياسـة التركيـة الداخلية. هكذا تحاشوا أن يتخذوا موقفـا مـن النـزاع الـذي سينشـب بـين الأتـراك الفتيـان (تقصـد العثمـانيين الاتحـاديين) وحـزب الوحـدة، الحـزب المعـارض (تقصـد العثمـانيين الائتلافيين) »[109]

هذا الحذر لا يعني، في نظرنا، غير التركيز في هذه الفـترة المضطربـة علـى الوجـه العملي والثقافي من الصهيونيـة (شـراء الأراضـي، نشـر العبريـة، تأسيس الصحـف المواليـة للصهيونية...) وفعلا فقد انعقد المؤتمر الصهيوني العاشر في بال سنة 1911 فتغلب فيـه هـذا الشق الذي اشتد في نقد وولفسون ممثل الهرتزلية :

[109] كاميسكي . ـــ القومية، ص 166

«كان من بين الخطباء الأوائل مؤرخ الصهيونيّة أدولف بوهن Böhn الذي صرّح أنّه لا يودّ مهاجمة وولفسون لأنّ هذا مريض كما يبدو للعيان. هنا صاح وولفسون : إنّ موقع المرض هنا (ووضع يده في موضع القلب) وليس هنا (وأشار إلى رأسه) ».[110]

استقال وولفسون وتبعه صحابة هرتزل القدامى : كان Kann وماكس نورداوْ واسكندر ماrموريك. ومنذ هذا المؤتمر سوف تتحوّل قيادة الحركة إلى أيدي ممثّلي يهود أوربا الشرقيّة أي إلى يهود ألمانيين : الدكتور هوتكو Hautke والأستاذ ڤاربورغ Warburg (تيّار عمليّ) وثلاثة يهود روس : فيكتور جاكوبسون V.Jacobson وشماريــاهو ليفين Shmaryahu Levine وناحوم سوخولوف. ولقد اتّخذ هؤلاء برلين مركزا لهم فرأس الأستاذ فاربورغ اللجنة التنفيذيّة بين 1911 و 1918 في حين« وضع وايزمان كامل ثقته بالبريطانيين »[111] إذ كان « يعتبر أنّ قرار إبقاء مقرّ اللجنة التنفيذيّة في برلين هو خطأ كبير. وعندما قوبل اقتراحه بنقل المكتب إلى البلاد المنخفضة (أو الولايات المتحدة) بالرفض كفّ عن مراسلة من بقي من زملائه خارج بلاد الحلفاء والولايات المتحدة الأمريكيّة »[112]

إنّ لما ذكرنا من تحوّل في موازين القوى ضمن الحركة الصهيونيّة أهميّة بالغة فيما يتصل بموضوعنا. فلقد كانت الغلبة للشقّ البراغماتي. لذلك سنراه عند اندلاع الحرب بين إيطاليا والسلطنة يقف موقفا وسطا بين إرسال جنود يعضدون الاتحاديين والوقوف موقف الحياد التام في هذا النزاع : وقد استقرّ الأمر بعد نقاش حاد على الاكتفاء بإرسال طاقم طبيّ يهوديّ وإبداء بعض علامات التعاطف مع قضيّة الاتحاديين. هذه السياسة "البراغماتيّة" التي كانت تمكّن الصهيونيّة العمليّة من النشاط الكثيف دعت شكري العسلي (1868 – قتل 1916) إلى أن يرى فيها تحالفا صهيونيّا اتحاديّا :

« في فيفري 1912 سبّبت أزمة سياسيّة سقوط الوزارة في القسطنطينيّة فلقد أجبر البرلمان وزير الماليّة، جاود، على الاستقالة فاستقال طلعت معه. ولقد كان جاويد من الدونمة[113] فاستغلّ أحد النواب العرب الذي كان قد اشتغل قائمقام في فلسطين هذه الفرصة

---

[110] كامينسكي . – القومية، ص 170

[111] غولدا مايير . – الحقد، ص 158

[112] لاكير .– الصهيونية، ص 207

[113] الدونمة : أصلهم من يهود الأندلس هربوا منها، بعد سقوط آخر معقل عربي فيها إلىالدولة العثمانية وأسـلموا " و دونمة لر" تعني" المهتدين"

للقيام بحملة معادية للصهيونية ومن هناك، ربط الأزمة الوزارية،وخاصة استقالة اليهودي جاويد، بالقضية الفلسطينية »[114]. هذا الربط بين العثمانيين الاتحاديين والصهيونية، الذي رأينا كيف كانت الصحف البريطانية والفرنسية قد أشاعته قبل 1912، يدعو المرء إلى التساؤل عن موقف العثمانيين الائتلافيين من القضية خاصة أن العسلي ينتسب إليهم.

أجاب شارل رزق عن هذا التساؤل على النحو التالي :

« نشر (محمد رشيد رضا) في جريدته المنار في سبتمبر 1911 تحليلا غير منتظر بالنسبة إليه (مفاده) أن سوريا تحتاج إلى التقنية والمال اليهوديين وعليها تبعا لذلك أن تستقبل اليهود استقبالا حسنا، بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى هيمنة الحركة الصهيونية على فلسطين (الداخلة ضمن ولاية سوريا) فنحن نجد عند رشيد رضا، إجمالا، موقفا قريبا من موقف طلعت، وتمييزا مشتركا بين الاستيطان اليهودي والصهيونية »[115]. إنه لا تفسير عندنا لمثل هذا الموقف الرشيدي الرضاوي الطلعتي إلا بتخلف فهم السياسي الاتحادي والسياسي العروبي الإسلامي عن فهم غوستاف لوبون في بداية ثمانينات القرن التاسع عشر طبيعة الكيانات القومية الحديثة وفصلهما الجانب العملي والثقافي عن الجانب السياسي.

لامنا البعض على تصنيف الصهيونية إلى صهيونية سياسية وصهيونية عملية وصهيونية ثقافية. ونحن لم نتمكن من فهم تفكير محمد رشيد رضا مثلا إلا اعتمادا على مثل هذا التصنيف الذي يبرئه من مساندة الصهيونية الهرتزلية ولكنه لا يبرئه من صفة الجهل بأبعاد المشروع الصهيوني ذي الوجوه الثلاثة التي لا نشك فيما يخصنا في تكاملها إذ لا فرق حقيقيا في نهاية الأمر بين " هرتزل " و "وايزمان " في الغاية. فالإختلاف كان في الوسائل والأولويات فحسب.

فبما أن الهرتزلية خمدت فلم لا يقع التعامل مع أمثال سوخولوف ووايزمان وآحاد حاعام؟ وعندما ستتأسس جمعية اللامركزية العثمانية في القاهرة بعد طرد العثمانيين الائتلافيين خصومهم العثمانيين الاتحاديين من الحكم في أكتوبر 1912 سيتسرب الصهاينة العمليون و الثقافيون إلى قلب لامركزية القاهرة الشامية نفسها: « منذ أن تكون الحزبان العربيان "اللامركزية" في القاهرة و "لجنة الإصلاح" في بيروت في 1912-1913 سعى صهاينة فلسطين المتنبهون لهذه التنظيمات القومية العربية إلى التسلل إليها وإقامة اتصالات إيجابية

---

[114] كاميسكي . - القومية، ص 216

[115] شارل رزق . - بين الاسلام والقومية العربية، ص 217

بين القوميتين بواسطتهما »[116] وقد «كلف "ملول" بتعريب المقالات العربية(...) ولسوف يتسلل بعد ذلك إلىتنظيم سياسي عربي قومي وسري هو حزب اللامركزية»[117]. وفي الموضوع نفسه كتب شارل رزق :

« سيعثر الصهاينة على الموقف الأقل عداء، إن لم يكن الأكثر تعاطفا، عند الزعماء العرب في حزب اللامركزية المعتدل في مطالبه الاستقلالية. ففي فيفري 1913 [118] نشر سكرتير هذا الحزب، حقي باي العظم في الأهرام بالقاهرة مقالا استعاد فيه تحليل رشيد رضا في المنار ووافق فيه على الاستيطان اليهودي في فلسطين. وفي الوقت نفسه وقعت في القسطنطينية مفاوضات بين حزب اللامركزية من جهة، والدكتور جاكوبسون [119] ومعاونه سامي هوشبرغ، الذي كان يدير في القسطنطينية جريدة باللغة الفرنسية هي « الجون ترك »[120]

ولسوف تتزايد الاتصالات عند اقتراب الحرب الكبرى وبروز شق عثماني اتحادي ميال إلى المشاركة فيها:

«عندما ذهب ناحوم سوخولوف إلى بيروت وسوريا سنة 1914 ، وقع تقديمه إلى قادة قوميين محليين أظهروا اهتماما بعقد لقاء علىمستوى عال وقد تقرر أن ينعقد هذا اللقاء قريبا من بيروت في سبتمبر 1914 ولم يكن موقف السلطات التركية من عقد هذا اللقاء واضحا فلقد بدا في بداية الأمر أن والي بيروت يشجع على محادثات يهودية عربية مباشرة إلا أنه حذر بعد ذلك القادة الصهاينة من العرب. وقد وقع التحضير لهذا اللقاء في فلسطين وكان من المقرر أن يضم الوفد اليهودي كلفريسكي Kalvarisky وديزنقوف Dizengoff وشابطاي ليفي Shabtai Levi ودفيد يلين David Yellin وشخصيات أخرى هامة. إلا أن تركيب الوفد العربي ثبط همة الصهاينة فمن ضمن العشرة مندوبين العرب المعينين لم يكن يوجد غير ثلاثة يمكن اعتبارهم محبذين لاتفاق عربي يهودي. ومن ناحية أخرى فإن قائمة

116 كاميسكي . ـــ القومية، ص 133

117 كاميسكي . – القومية؛ ص 132

118 انقلب العثمانيون الاتحاديون على الائتلافيين في جانفي 1913

119 كان فلاديمير رعبف (جابوتيسكي)(1880-1940) يعمل في الآستانة في هذه الفترة مع جاكوبسون وسوف يشتغل سنة 1914 مراسلا حربيا في مصر وقد ولد في أوديسا في عائلة بورجوازية أفلست بموت الأب (والشبه هنا "عجيب" بينه وبين كل من هرتزل ويوسف أقحورا) ودرس في سويسرا وإيطاليا

120) شارل رزق . –بين الإسلام والقومية العربية . –ص 217

كانت تضم كثيرا من مشاهير المعادين للصهيونية مثل مدير «الكرمل» [121] كما أن الصهاينة لم يرتاحوا إلى جدول الأعمال الذي اقترحه العرب والذي يفرض على الصهاينة أن يقدموا الدليل على أن نياتهم لا تلحق ضررا بالقضية العربية. وقد قرر المندوبون الصهاينة أثناء محادثات تمهيدية جرت في يافا وحيفا تأجيل اللقاء مع العرب "على أن يكون ذلك بطريقة لاتقطع كل اتصال بهم..." ولقد اندلعت الحرب بعد بعض أسابيع فوضعت حدا لتبادل الآراء هذا »[122]

إلى أي حد يمكن للمرء، بعد ما أوردنا من شواهد حول الاتصالات الشامية الصهيونية، أن يتحدث عن تواطؤ عثماني اتحادي – صهيوني على غرار ما تتحدث به كثير من الدراسات الرائجة إلى اليوم ؟ لقد استغل أحمد جمال «السفاح» ظروف الحرب لامتحان الصهاينة فترك بذلك ذكرى سيئة حتى عند صغارهم إذاك. كتب موشي ديان (1915–1981) الذي هاجر أبوه شموئيل من كييف إلى فلسطين سنة 1908 عن أحمد جمال :

«كانت تركيا قد تحالفت مع ألمانيا ومع الإمبراطورية النمساوية الهنغارية ففرضت التجنيد الإجباري لكن السلطات العثمانية لم تكن تثق بإخلاص الطائفة اليهودية فطردت عددا كبيرا من زعمائها إلى مصر. وقرر أعضاء مستعمرة داغانيا اكتساب الجنسية العثمانية وأخضعوا أنفسهم لجميع المعاملات الديوانية. وقد استدعي بعضنا إلى الخدمة في الجيش العثماني وفرضت ضرائب قوية على الكيبوتس وصودرت ممتلكاته وكان هم المزارعين الوحيد هوالبقاء في الكيبوتس »[123]

لقد سعت ألمانيا المتحالفة مع العثمانيين الاتحاديين إلى استجلاب الصهاينة فبذل المستشار بيثمان– هولفيغ وسفير ألمانيا في الآستانة "فاقهايم" جهودا كبيرة لمنع أحمد جمال من امتحان الصهاينة في فلسطين « بين 1914 و 1917 تشفع المثلون الديبلوماسيون الألمان كثيرا ولكن دائما بصورة شبه رسمية إزاء السلطات التركية لصالح يهود فلسطين. وأغلب هذه المساعي كانت بسبب القائد التركي في فلسطين جمال باشا الذي كان مقرا العزم على طرد كل اليهود من ذوي الجنسية الروسية أي أغلبية السكان اليهود [124] » [125]

---

[121] هو نجيب ناصر الذي أسس الكرمل في حيفا

[122] والترلاكير . –تاريخ الصهيونية، ص 252

[123] موشي ديان . – الفاشية (والعنوان من اجتهاد المعرب جوزيف صفر) . – بيروت، ط2، 1988 . – ص 15

[124] امتحان أحمد جمال اليهود يعد عندنا دليلا على تهافت فكرة التواطؤ الاتحادي – الصهيوني

وإذا كانت السياسة الألمانيّة قد تمكّنت من منع قتل بعض الصهاينة فإنّها لم تتمكّن من تخفيف التضييق عليهم حتى اضطرّ كثير منهم إلى الهجرة سنة 1917. من هؤلاء نذكر دفيد بن غوريون [126] وإسحق بن زفي [127]. من هذا التحليل الطويل للعلاقات بين العثمانيين الاتحاديين والصهاينة يتّضح أن هذه العلاقات كانت متعرّجة ومتوتّرة في الآن نفسه على عكس علاقات العثمانيين الائتلافيين بهم، ومن ضمن الائتلافيين نجد العروبيّين الإسلاميين، الذين فضّلنا أن نخصّهم بفصل كامل لتوتّر علاقاتهم منذ 1909 بالعثمانيّين الاتحاديّين من ناحية ولأهميّة التيّار الذي يمثّلونه في حياة العرب حتى يومنا هذا.

[125] كامبسكي . - القومية، ص 201

[126] دافيد بن غوريون (1886-1973) هاجر من بولونيا الى الجليل سة 1906 ودرس الحقوق بالآستانة. هوأول رئيس حكومة في دولة اسرائل (1948)

[127] اسحق بن زفي(18985-1963)،هاجر إلى فلسطين سنة 1907 و درس الحقوق بالآستانة.رأس إسرائيل بعد موت حاييم وايزمان(1953)

الفصل الثاني

ومن الحبّ ما قتل



تناقض روح حركة صيف 1908 تفكير العروبيين الإسلاميّين عامّة. فالشريف حسين مثلا لم يرحّب بالحدث بالرغم من أنّ الحاكمين الجدد هم الذين عيّنوه أميرا على "أمّ القرى". أمّا موقف محمّد رشيد رضا فيمكن للمرء أن يستنتجه ممّا رأينا من تفكيره الاجتماعيّ والسياسيّ الذي يلخّصه قوله «أميل إلى بقاء زعامة وطني في وجهائه(...) لاعتقادي أنّه لا يوجد في دهمائه من يصلح للزعامة كما وجد في فرنسا عندما صارت ديمقراطيّة». ولقد كان دستور 1908 في بعض مواده «عثمنة» لدستور الثورة الفرنسيّة ولما أعلن عنه من "حقوق الإنسان والمواطن"

لقد كان على محمد رشيد رضا أن يحدّد موقفه، بين جويلية 1908 ومارس أفريل 1909 من تيّارات ثلاثة : تيّار الإسلاميّين وتيّار العثمانيين الاتحاديين ذوي الميول الألمانيّة عامّة وتيّار العثمانيين الائتلافيين ذوي الميول البريطانيّة عامة فقاوم التيّارين الأوّلين وناصر التيّار الثالث ممّا أدّى إلى الخصومة المعروفة بينه وبين العثمانيين الاتحاديين، هذه الخصومة التي حرص هو على صبغها بالصبغة الدينيّة وتحرص هذه الدراسة على تعريّة أسبابها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة.

لقد قاوم محمد رشيد رضا في الستة شهور الفاصلة بين تمرّد مقدونيا وقمع الثورة المضادة الإسلاميّين الحميديين مقاومة لا هوادة فيها عرّضته للامتحان والإهانة حيثما حلّ في الشام. ففي طرابلس حيث ولد وشبّ :

«سرنا حتى إذا كنّا بالقرب من الدار التي نؤمّها في أشهر شوارع البلد وأسواقها فاجأني شقيّ (...) فقال أين هذا الذي تسلّمون عليه ؟ فعرفني بالقرينة[1] فضربني بعصا

---

[1]) عرفني بالقرينة : وصف طه الهاشمي محمد رشيد رضا وإن في فترة متأخرة من عمره كالتالي :

« أمّا الشيخ المرشد الجليل المصلح فبجبّته الضخمة ولحيته المصبوغة، وأنفه الأحدب، والعباءة التي تربطه برابطة العربيّة فيحدّثك عن الوحدة العربيّة أو الحلف العربي الذي بشّر به في مجلّته قبل نصف قرن أو أكثر، فيسألك فجأة : لعلّك قرأت دلك ؟ ويستطرد قائلا إنّه انقلب على الحسين لأنه لم يعمل بتقريره المفصّل لإصلاح البلاد العربية ثمّ يعيد قائلا باقتناع : إنّ البلاد العربية لا تتّحد ما لم تعاهد انكلترة على أن لا يكون لها نفوذ سياسيّ ونفوذ إداريّ طبعا، إنّما تساعد البلاد العربية بأن تجلب إليها الفنّانين والأخصّائيين وتتاجر معها، ألخ. وأنت تسمع كلّ ذلك وتجيبه بنعم، لكنّها نعم الشاعر "توفيق فكرت "المثاليّة" (طه الهاشمي . ــ مذكرات طه الهاشمي 1919- 1943) تقديم خلدون الحصري. ــ بيروت دار الطليعة 1967، ص 106، ويعرّف خلدون الحصري " نعم" التي يشير إليها طه الهاشمي بأنّها "المسكينة نعم " Zevalli evet الواردة في قصيدة للشاعر توفيق فكرت (ملاحظة1 ، ص 106) وزوّالي ما زالت مستعملة في الدارجة التونسية بمعنى "فقير".

في يده وقعت على جانب رأسي ثمّ رفعها ثانية وأهوى بها فتلقّاها الشيخ محمد كامل الرافعي وكان على يساري في مقدمة الناس فأخرج الشقيّ مسدّسا وأطلق منه رصاصة واحدة واعتقدت أنه يريد بها قتلي واعتقد الجمهور ذلك فيما يظهر. فإنّهم أرجعوني وأحدقوا بي وأرادوا إدخالي لأحد البيوت المجاورة لذلك المكان. وتقدّم إليه أكثر من واحد منهم فطرده ثمّ استأنفنا السير إلى دار الرافعي وكانت قريبة منّا »[2]

أمّا في دمشق، عاصمة الولاية المجاورة لولاية بيروت فقد« ألقيت درسا في الجامع الأمويّ يتعلّق بالعقيدة فإذا أنا برجل مغربيّ[3] قد اخترق جمهور الواقفين حتى انتهى إلى دائرة القاعدين وصاح يا إخواننا المسلمين، اسمعوا لي كلمتين (...) (فـ)صعد الكرسيّ الشيخ عبد القادر الخطيب وأراد أن يتكلّم فأنزله عثمان بك العظم عن الكرسيّ وصدّه عن التكلّم ووقف عليه وقال ما معناه "أيها الإخوان. إنه لا ينبغي للعوام الخوض فيما يختلف فيه العلماء[4] فانصرفوا إلى شأنكم ومن كان من العلماء يريد مناظرة الأستاذ في هذه المسائل أو غيرها فليتفضّل بعد العشاء إلى منزلي ثمّ نزل وقال لي تفضّل. فنزلت ومشينا معا فمشى معنا جمهور عظيم من الحاضرين (...) وخطر في بالي أنّ الباعث لذلك الرجل على ما فعل هو حبّ الظهور والشهرة أو سوء الظنّ و الظنّة فإنّه هو الذي ذكرت أنّني رأيته يقرأ درسا لا يحضره إلا قليل من الناس. وقد علمت بعد ذلك أن اسمه الشيخ صالح وأنّه داعية لأبي الهدى الصيّادي أرسله إلى دمشق ليبثّ دسائسه فيها »[5].

لا يهمنّا موضوع الخصومة الظاهر وهو يتعلّق، في فترة من أخطر فترات التاريخ العثمانيّ الحديث بل في فترة من أخطر فترات التاريخ العالميّ، بـــ"الأولياء " وبأي سلوك

---

[2] محمد رشيد رضا. ـــ الرحلات، ص 13

[3] معربي هناتفيد ضمنيّا حكما قيميّا.راجع الفصل المتعلّق بالعروبية الاسلاميّة في القسم الثاني من هذا الكتاب.

[4] وضّح شكيب أرسلان موضوع الخصومة كالتالي :« ذهب الشيخ صالح الشريف التونسي - وكان حاضرا دلك الدرس إلى أن فيه تعرّضا للأولياء وأنّه شيء من الوهّابية ! وتكلّم الشيخ صالح بحدّة فمال الجمهور ممّن يقال له الحشويّة إلى كلام الشيخ صالح كما أن أصحاب النزعة الحديدة والدستوريين مالوا إلى كلام الشيخ رشيد » (شكيب أرسلان. ـــ السيد رشيد رضا ، ص148) والحقيقة في نظرنا أن أسباب الخصومة قديمة قدم معاداة العروبية الإسلامية للإسلامية فالشيخ صالح وقف من محمّد عبده عند قدومه إلى تونس موقفا نقديّا ثم إن هناك إسلاميين آخرين ليسوا من الحشويين في شيء مثل عبد العزيز جاويش كان يمقت محمّد رشيد رضا ويندد بولائه لبريطانيا في كلّ مكان. ولن يتصالح الاسلاميون والعروبيون الإسلاميون إلا بعد فشل التيارين إثر الحرب العالميّة الأولى وبواسطة..شكيب أرسلان نفسه .

[5] محمد رشيد رضا. ـــ الرحلات، صص 32-33

يجب على المسلم أن يسلك إزاءهم[6] وعلى العكس من ذلك فعلينا، لفهم أسباب هذه الخصومة الحقيقيّة، أنّ نتعرّض لموقف السلطات المحليّة (أي والي سوريّة شكري باشا والمسؤول الأمنيّ فيها أسعد بك) وهو موقف يعكس حالة اضطراب في الرؤية السياسيّة :

«قبل المغرب من ذلك اليوم، ذهبت مع عثمان بك إلى دار عبد الرحمن باشا اليوسف لأننا كنّا مدعوّين للفطر عنده. فلمّا كنّا على المائدة جاء أسعد بك بيكباشي أركان حرب وهو وكيل الشرطة في دمشق وأحد أعضاء جمعيّة الاتحاد والترقّي الذين يشكونهم أكثر وجهاء دمشق فجلس معنا وأخبرنا أنّه قبض على الشيخ صالح وأودعه في السجن فقال له عثمان بك : أخطأت في هذا العمل فيجب أن نذهب بعد الفطور لأجل إخراجه لأنّ ما حصل يجب أن يقف عند الحدّ الذي وصل إليه وكان الأمر كذلك. فقد ذهب أسعد بك بين المغرب والعشاء لأجل إطلاق الشيخ صالح على ما فهمنا. وبعد صلاة العشاء في بيت عبد الرحمن باشا خرجت أنا وعثمان بك فركب هو مركبته وتبع أسعد بك لينظر ماذا فعل وركبت أنا مركبة أخرى إلى دار عثمان بك. ولّما عاد عثمان بك أخبرني بأنّهم أخرجوا الشيخ صالحا من الحبس وأنّ فتنة عظيمة أثيرت في الشام فحمل ألوف من الناس السلاح (...) قال (عثمان بك) إنّني علمت من حال بعض الحاضرين في الدرس أنّ هناك فتنة مدبّرة يراد إيقاعها في الجامع بأدنى مناسبة أو بخلق مناسبة ولست أنت المقصود بها وأنه ليس للشيخ صالح عصبيّة ولا محبّون والذين هيّجوا الناس ودفعوهم إلى المطالبة بإطلاقه لهم بذلك أغراض(...) تتعلّق بانتخابات المبعوثين»[7]. أمّا شكيب أرسلان فقد روى هذه الحادثة على النحو التالي:« وحصلت ضجّة عظيمة في الجامع واتّصلت بالحكومة فاستدعت الشيخ صالح إلى دائرة البوليس واستنطقته بحجّة أنّه اعتدى على الشيخ رشيد وأنّه كفّره فشاع في دمشق في تلك الليلة أنّ الشيخ صالح التونسي اعتقل وأوجب ذلك هياج العامّة فاجتمعوا ألوفا وجاؤوا لتخليص الشيخ صالح من السجن. والحقيقة أنّه لم يكن سجن وإنّما استنطقوه بحجّة أنّه هو الذي تعرّض للشيخ رشيد. فلما رأى الوالي هذه الحالة وخاف الهرج والمرج ركب

[6] الشيوخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا وصالح الشريف التونسي وشكيب أرسلان يندرجون من منظور هذه الدراسة ضمن الآخذين بالنظرة التقليدية وإذا كان هناك اختلاف بين الواحد منهم والآخر فهو اختلاف في درجة الأخذ بهذه النظرة.

[7] محمد رشيد رضا ـــ الرحلات، ص 35

العربة وأجلس الشيخ صالح بجانبه حتى سكن هيجان الجمهور»[8] ولقد ساء سلوك الوالي محمد رشيد رضا فكتب معرّضا به:

«وقد ظهر من ضعف الوالي شكري باشا وأفن رأيه، ما لا ينتظر أكثر منه من مدمني السكر وأسرى الشهوات مثله، فإنّه لمّا رأى الجموع قد حشرت وزمرة الوجهاء قد حضرت وعظمت عليه الأمور وأرجفت رجفت في قلبه الراجفة وتلتها الرادفة، فخنع لكرهم وخضع لأمرهم وأمر بأن يؤتى بالشيخ صالح فجيء به وطاف بالناس في مركبته من بعد أن آذنه المشير[9] بأن لديه من الجند ما يكفي لقمع الفتنة الأهليّة بل لإعلان الأحكام العرفيّة، ولو أخذ الوالي يومئذ بالحزم لاستقرّت هيبة الحكومة في النفوس من ذلك اليوم، لا أقول في دمشق وحدها، بل في الولايات السوريّة كلّها »[10]

إنّه يمكننا القول إنه إذا كان يوجد فرق بين سوريا الداخليّة وسوريا الساحليّة فإنّ هذا الفرق يصبح هوّة فاصلة بين مقدونيا التي ثارت من أجل التغيير و أغلب مناطق الشام التي أشرفت على الحرب الأهليّة سنة 1908 من أجل مقاومة التغيير. ويتساءل المرء : إذا كان شيخ تقليديّ مثل الشيخ محمد رشيد رضا قد تعرّض للامتحان في ولايتي بيروت وسوريا فماالذي كان يمكن أن يحدث له لو نشط سياسيًا في ثالث الولايات الشاميّة وهي حلب،موطن أبي الهدى الصياديّ ؟

إنّ امتحان محمد رشيد رضا في بيروت وسوريا يدلّ على شدّة مقاومة الشوام الحميديين للتغيير ولقد حرص الشيخ الطرابلسي على تعيينهم :

«وكان أشدّهم إفسادا أحد الباشاوات[11] الذي يرى أنه بعظمة بيته يجب أن يكون صاحب الأمر المطاع في البلد والقول المتّبع في حكومتها وأهلها(...) رآني هؤلاء الكائدون (...) فقالوا (...) ما لهذا الأمر إلاّ رجل يشترى ما يراد منه بالمال وقد مرد على أمثال هذه الدسائس والأعمال،وما ذاك إلاّ داعية ابن صيّاد الدجّال المعروف في جميع البلاد بأبي

---

[8] شكيب أرسلان . ـــ السيد رشيد رضا، ص 148

[9] قائد الجيش الخامس

[10] محمد رشيد رضا. ـــ الرحلات، ص 38

[11] يقصد محمد باشا العظم، على ما نرى

الضلال، فذلك المغربيّ [12]يطيعكم فيما يترفّع عنه أهل الشام إذا وعدتموه بالتعويض عن مرتّبه الذي قطع في هذه الأيّام »[13]. لا يمكن إذن الشكّ في موقف محمد رشيد رضا من الإسلاميّين الحميديين ولكنّ موقفه من العثمانيين يحتاج إلى التحديد الدقيق خاصّة أنّه يستعمل عبارة « جماعة الاتحاد والترقّي » قبل هيمنة العثمانيين الاتحاديين على السلطة عقب قمع الثورة المضادة المحافظة في مارس أفريل 1909 بمعنى "جماعة العثمانيين الائتلافيين" خصوم العثمانيين الاتحاديين الذين يمقتهم مقتا لأنّهم ليسوا من "فضلاء الترك" بل هم « أوباش من الملاحدة المارقين قد وصلوا إلى ما وصلوا إليه بكيد يهود سلانيك وشركاؤهم في النمسا وألمانيا أقوى أنصارهم [14](...) فلا هم على دين الدولة فيغاروا عليه بل هم يقاومونه ويهدمونه [15]ولا هم من أصل راسخ فيكونوا أحرص على حياتها من أبناء سلاطينها وأساطينها » [16]فإذا « جاء طرابلس متطرّف من الديمقراطيين (...) وكان والي المدينة (يقصد بيروت إذ أن طرابلس هي إحدى متصرّفياتها الأربع اللاذقيّة وطرابلس وعكّاونابلس) منهم أيضا فاعلموا أنّ ما تعوّدتموه من الجاه والكرامة في وطنكم لا يبقى لكم إلاّ إذا كان الشعب يحبكّم بتحببكم إليه قبل ذلك وإلا دهوركم وأسقطكم ».

---

[12] مثال جديد على تفكير محمد رشيد رضا العروبي الإسلامي. والعروبيّةالاسلاميّة، كمانرى، ما زالت مقصورة على الشرق الأدنى لا يدخل ضمنها لا مصر ولا شمال إفريقيا

[13] محمد رشيد رضا.ـــ الرحلات، ص 38

[14] يلاحظ المرء هنا أنه، موالاة منه لبريطانيا، يغضّ الطرف عن يهوديها ومن أنشطهم حاييم وايزمان

[15] هذا الادّعاء لا يسمح بفهم مناصرة الإسلاميين للعثمانيين الاتحاديين ولقد حرص العثماني الاتحادي ساطع الحصري على تفنيد هذا الرأي، لشيوعه بين العروبيين الإسلاميين المعاصرين فكتب :«« يزعم (فارل وهو ضابط أنكليزي أشرف مدّة من الزمن علىالتعليم في العراق) أن مدارس الحكومة العثمانية أثناء "دولة الاتحاد والترقّي" كانت لادينيّة، فما كانت تعلّم الدين، ويريد أن يحتفظ للحكومة البريطانيةبشرف الاهتمام بالدين، وجعل الدروس الدينيّة إجباريّة ولكن في حقيقة الأمر ـــ إنّ المدارس التركية لم تهمل تعليم الدين في وقت من الأوقات وكلّ الأنظمة وكل المناهج الموضوعة في العهد العثماني كانت تجعل هذا التعليم من الأمور الإجبارية. فإنّ زعم فارل في هذه القضيّة كان من المزاعم الباطلة التي لاتستند إلى أيّ أساس حقيقيّ »» (ساطع الحصري . ـــ مذكراتي في العراق، ج 1 (1921-1927).ـــ بيروت، 1967. ـــ صص 124-125

[16] محمد رشيد رضا ـــ الرحلات، صص 179-180

ومما يثبت ائتلافيّة محمد رشيد رضا و صباحيّته وأخذه بمبادئ حزب " الجامعة من أجل المبادرة الخاصة واللامركزيّة" هذا النصّ الطويل والثريّ:

«نعم يجب على العرب (يقصد الشوام وعلى الأكثر سكان الجزيرة العربيّة) أن لا ينسوا في اتحادهم بالترك أنفسهم ويتكلّموا على غيرهم بل يجب عليهم مباراة إخوانهم في التربية التي تقتضيها حال العصر وتحصيل العلوم والفنون التي عليها مدار العمران ليكونوا يدا واحدة في إحياء الدولة وليقدروا على ترقية شأن بلادهم واستخراج خيراتها العظيمة ثمّ ليكونوا أهلا لإدارتها بأنفسهم إذا غلب في المستقبل حزب صباح الدين أفندي، إبن أخت السلطان على غيره من الأحزاب التي ينتظر أن تتكوّن في الدولة [17] وهو أي رأي صباح الدين أن تكون كلّ ولاية من ولايات الدولة مستقلّة في إدارتها الداخليّة ويعبّر عن ذلك بعدم المركزيّة. ويرى بعض علماء السياسة أنّه لابدّ في المستقبل من استقلال كل جنس بنفسه ويروى هذا عن نابليون. وإذا صحّ هذا في المستقبل البعيد [18] وكان الجنس العربيّ غير أهل للإدارة التي تقتضيها حال مدنيّة ذلك العصر الذي سيكون أرقى من عصرنا هذا ـ وإن قرب ـ وغير أهل لمشاركة سائر الأمم في السياسة العامة والحقوق المتبادلة بين الأجناس على أصول المساواة فكيف تكون حاله يومئذ ؟ ألا نكون (لا قدّر الله) تحت وصاية غيرنا من الأجناس المترقّية في العلوم والأعمال؟ ومن هو الجنس الذي يتولّى هذه الوصاية ؟ وكيف تكون سيرته فيها ؟ يجب علينا أن نفكّر في حالنا الحاضرة وفي مستقبلنا القريب ومستقبلنا البعيد [19] وأن نعلم أنّ حسن المستقبل متوقّف على ما قبله والنهاية أثر للبداية. ويجب أن

---

[17] نشير من باب الاستطراد هنا إلىأنّ أبناء خير الدين التونسي الثلاثة محمد باي خير الدين (ولد بخير الدين في تونس سنة 1870 ومات بالمرسى سنة 1921) وطاهر خير الدين (1872-1937) والداماد (صهر السلطان) صالح خير الدين كانوا جميعا من العثمانيين الصباحيين وبعد قتل هؤلاء العثماني الاتحادي العراقي محمود شوكت في جوان 1913 سوف يعدم أصغرهم وهو الداماد صالح وينفى أخواه محمد وطاهر قبل أن يهاجرا الىتونس فيموت محمد سنة 1921 وطاهر سنة 1937 وبذلك انقرض نسل هذه العائلة الشركسية من الذكور

[18] حدّد تيودور هرتزل الزمن الضروريّ لقيام الدولة اليهودية بما يكاد يوافق المدةالفاصلة بين انعقاد أول مؤتمر صهيوني عالمي (1897) وقيام دولة اسرائيل (1948).

أمّا العثماني الاتّحادي سليمان البستاني فقد كان يعتقد سنة 1908 أن ربع قرن هي المدّة الضرورية لنهضة " الوطن العثماني"

[19] مستقبلنا القريب : هو زمن الارتباط بالترك أمّا "مستقبلناالبعيد" فهو زمن الانفصال عنهم ولسوف يهدم تطوّر الأحداث هذاالتصوّر إذ سينّحه محمد رشيد رضا منذ ربيع 1909 وجهة انفصالية نهائيّة.

يكون الأساس الذي نبني عليه في حاضرنا ومستقبلنا الإخلاص لدولتنا والاتحاد بالترك وسائر العناصر العثمانيّة ما دامت هذه العناصر متّحدة بالدولة مخلصة لها وأن نكون الآن[20] من أشدّ الأعوان لجمعيّة "الاتحاد والترقّي" على بثّ روح الدستور في جميع الطبقات ورقباء على الحكومة في سيرها وأعمالها حتّى ترسخ فيها الديمقراطيّة ونسير بعد اجتماع المبعوثان على الأصول الدستوريّة »[21]. شرط إخلاص محمد رشيد رضا للدولة ولـ « جمعيّة الاتحاد والترقّي » هو أن « يغلب في المستقبل حزب صباح الدين أفندي ابن أخت السلطان على غيره من الأحزاب التي ينتظر أن تتكوّن في الدولة » ومن هنا نفهم سبب مقاومته الشديدة "لجمعيّة الإخاء العربيّ العثمانيّ"[22] في هذه الفترة وتحالفه مع بعض أعضائها عندما سيهيمن العثمانيون الاتحاديون على الحكم:

« سمعنا (من مستقبلينا عند حلولنا بالشام) منذ الليلة الأولى أخبارا سيئة عن جمعيّة الإخاء العربيّ التي تأسّست في الآستانة فقال بعضهم إنها تأسّست بإيعاز من السلطان لتكون عضدا له وعونا على جمعيّة « الاتحاد والترقّي » وقال آخرون إنها "ضدّ الترك " وقالوا إنّ ندرة مطران[23] جاء الشام ليدعو إلى هذه الجمعيّة، وهو يذمّ الترك، ويدعو الناس إلى العصبيّة الجنسيّة وينفّر من جمعيّة الاتحاد والترقّي وذكروا أن سيرة بعض أعضاء هذه الجمعيّة غير محمودة وأنّ بعض أفرادها يحتقرون وجهاء البلد ويفطرون في رمضان جهرا وأنّ هذا مما يمهّد السبيل لندرة مطران ويجعل دسائسه مقبولة عند كثيرين. هذا ملخّص ما سمعته من أكثر من واحد وكنت أبيّن لهم ولغيرهم أن تنفير العرب من الترك مفسدة من أضرّ المفاسد وأنّنا في أشدّ الحاجة إلى الاتحاد بالترك والإخلاص لهم لأنّ مصلحتنا ومصلحتهم في ذلك. على أنّنا أحوج إليهم منهم إلينا. فمن يسعى إلى التفرقة بيننا وبينهم

---

[20] الآن : أثناء الفترة الانتقالية جويلية 1908 — أفريل 1909

[21] محمد رشيد رضا . — الرحلات، صص 25-26 وقد انعقد أول اجتماع للـ"مبعوثان" في ديسمبر 1908

[22] جمعيّة الاخاء العربي العثماني : من أعضائها الباشا صادق المؤيد العظم و الباشا شكري الأيوبي و البكوات عارف المارديني وشفيق المؤيد العظم و شكري الحسيني ويوسف شتوان. وقد التحق عارف المرديني مثلا بالعثمانيين الاتحاديين، فعينوه سنة 1913 واليا على دمشق فـ« استعمل الشدة والسياط واعتقل بعض المتحمّسين وعطّل الجرائد الداعية إلى الاصلاح » (دروزة، النشأة، ص 414)

[23] ندرة مطران : رومي كاثولكي من بعلبك. أعدم سنة 1916.

فهو عدو لناولهم. فإن كان سعيه لهواه فهو شر الشياطين وإن كان سعيه لغيره فهو شر الأجراء الخائنين ولا عجب في صدور ذلك عن بني المطران المفسدين »[24]

وكتب أيضا في ندرة مطران وجماعة "الإخاء العربي" :

« لم يتجرأ (يقصد بعض وجهاء أهل الشام) على الوقوف في وجهها (يقصد جمعية الاتحاد والترقي) ومناجزتها جهرا فتربصوا بها الدوائر حتى إذا جاء زمن انتخاب المبعوثين (...) عيل صبرهم و لجأوا إلى الكيد وجرأهم عليه ندرة بك المطران الذي جاء الشام لترشيح نفسه للانتخاب ويستعين عليه بمن يستميلهم إلى جمعية "الإخاء العربي" فإنه كان يهون على الناس أمر جمعية الاتحاد والترقي ويكبر في نفوسهم شأن جمعية الافتراق والتدلي (كناية عن جمعية الإخاء العربي العثماني) أي التي تفرق بين الترك والعرب وتنصر الاستبداد وتخذل الدستور »[25]

ولسوف يخيب أمل « الدستوريين الصباحيين » بسبب غلبة الحميديين على الشام وضعف جمعية الاتحاد والترقي المزمن باعتراف محمد رشيد رضا نفسه« نال محركو الفتنة من أسعد بك (يقصد العسكري الدستوري النشيط) ما أرادوا وانتهت هذه الحادثة بخروجه من الشام وضعف جمعية الاتحاد والترقي وعجزها عما كانت تحاول من أمر الانتخاب وذلك جل ما كانوا يبغون في نفس الشام »[26]

لقد انتهت هذه الفترة الانتقالية المضطربة بثورة الحميديين المضادة في مارس أفريل 1909 وبتحرك الجيش الثالث لقمعهم والانفراد، هذه المرة، بالحكم. ومنذ ربيع 1909 بدأت العلاقات بين الصباحي والعروبي الإسلامي محمد رشيد رضا وبين العثمانيين الاتحاديين تسوء بمر الأيام. فلقد سعى عقب قمع الثورة المحمدية إلى الاتصال، على ما يدعي، بالقابضين الجدد على زمام الأمور في السلطنة لتأسيس مدرسة لـ "الدعوة الإسلامية" في العاصمة وكأنه لم يقدر التغيرات الحقيقية حق قدرها إذ لم يعد الحزب الجديد الحاكم خاصة بعد تورط بعض الصباحيين في التمرد المضاد وإقرار مبدأ الحزب الواحد يقبل بأي نشاط ذي طابع ديني أو قومي. ومن هنا كانت سياسة التسويف التي لجأت إليها الدولة

---

[24] محمد رشيد رضا. الرحلات، ص 26 و الملاحظ أن رشيد رضا لا يخلط بين جمعية "الإخاء العربي العثماني" و ندرة مطران

[25] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات . ـــ ص 36

[26] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 39

في التعامل مع محمد رشيد رضا ومن هنا أيضا كانت القطيعة بين الشيخ و من سيصبحون " ملاحدة" و"عنصريين" في نظره رغم وجود عدد هامّ وعظيم التأثير من العرب في صفوفهم. ذلك أنه إذا كان الخليفة محمد رشاد (محمد الخامس) "يملك ولا يحكم" فقد كان عرب من أمثال محمود شوكت البغدادي وهادي باشا الفاروقي الشامي وعزيز عليّ المصري يتنزّلون المنزلة الأولى في الجيش أي في هذا الجهاز المنظّم والقويّ:

« رحلت في هذا العام ـ وهو العام الثاني للدستور ـ إلى القسطنطينيّة ، عاصمة الدولة لأسعى في أمرين عظيمين،أحدهما خدمة للدين الإسلاميّ ولجميع ا لسلمين وثانيهما خدمة للدولة العليّة من حيث هي حكومة الدستور القائم على أساس العدل والمساواة ولعنصري الأمة العثمانيين الكبيرين [27].وأقرب فوائد المرشدين إرسالهم إلى البلاد التي فشا فيها الجهل وكثرت المشاغبات (كاليمن[28] والعراق والأناضول) للوعظ(...) ويرغّب في (...) الإخلاص للدولة العليّة في السرّ والعلن. عرضت هذا المشروع على رئيس حكومتنا الصدر الأعظم حسين حلمي باشا وعلى بعض أعضاء وزارته وعلى بعض الكبراء والعلماء هنا ومنهم محمود شوكت باشا وعلى بعض أعضاء مجلس الأمّة العموميّ من الأعيان والمبعوثين وعلى أشهر رجال جمعيّة الاتحاد والترقيّ فكلّهم أظهروا الإعجاب به والاعتراف بفوائده ومنافعه وشدّة الحاجة إليه وقال بعضهم إنه فكّر في مثله من قبل. وأما الأمر الثاني الذي سعيت إليه فهو إزالة ما وقع أخيرا من سوء التفاهم بين عنصري الدولة الأكبرين ـ العرب والترك [29]وقد شرحت هذا في مقال مطوّل مؤلّف من ستّ نبذ أو فصول نشرت في جريدة إقدام [30]مترجمة بالتركيّة فصادفت استحسانا عند فضلاء الترك [31] » [32]

---

[27] فكرة ضرورة قيام دولة تركية عربيّة مزدوجة القوميّة تبدو منذ هذه الفترة واضحة عند محمد رشيد رضا ضاربة عرض الحائط بالدستور وبالقسم الذي كان العثمانيون الاتحاديون يفرضونه على المنخرطين في حزب "الاتحاد والترقّي العثماني" (وهو "أقسم بالله وبديني وبشرفي أنّي لا أفرّق بين العناصر العثمانيّة..." (يوسف الحكيم . — سورية في العهد العثماني، ص 73)

[28] ثورة اليمن بقيادة يحيى حميد الدين تتقلّص هنا فتصبح "مشاغب" ومعروف أن الدولة فضلّت إرسال القائد عزيز علي المصري إلى اليمن فتوصّل سنة 1911 إلى أيجاد صيغةتفاهم بينه وبين الإتحاديين

[29] إشارة الى مطاردة العثمانيين الاتحاديين عددا من العرب الحميديين وإلى حملة التشويه التي شنّتها بعض الصحف ضدّهم

[30] جريدة إقدام لصاحبها طاهر خير الدين "التونسي"

[31] فضلاء الترك تعني هنا الصالحين ويستعمل محمد كرد علي عبارة قريبة من هذه وهي "عقلاء الترك"

لقد أبدينا رأينا في أسباب بداية القطيعة الحقيقيّة بين محمد رشيد رضا و العثمانيّين الاتحاديّين وهي تتعلّق أساسا بهيمنة الشق الرضاويّ على الحكم وإبعاد أغلب العثمانيين الصباحيين (أي فضلاء الترك) عنه.

ولو قال محمد رشيد رضا إنه قصد إلى إزالة ما وقع أخيرا من صراع دمويّ بين العثمانيين الاتحاديين من عرب وترك وغيرهم... وخصومهم العثمانيين اللا مركزيين من عرب وترك وغيرهم... لكان كلامه غاية في الوضوح... لكنّه فضّل المقابلة، منذ 1909، بين جنسين هما العرب والترك وهي مقابلة يثبت تهافتها لجوؤه إلى " محمود شوكت".

وما يهمّنا هنا هو أنّ محمد رشيد رضا سينشط منذ هذه السنة في كلّ جمعيّة تناوىء العثمانيين الاتحاديين وتناصر خصومهم في السياسة الداخليّة والخارجيّة. فدروزة الائتلافي مثلا، يذكر نقلا عن أمين سعيد الضابط الاتحاديّ صاحب كتاب « الثورة العربيّة الكبرى ومأساة الشريف حسين » أنّ محمد رشيد رضا سعى منذ عودته من الآستانة إلى القاهرة إلى تأسيس "جامعة عربيّة" مناوئة للاتحاديين غايتها تأسيس " دولة الإسلام العربيّة" الجديدة. وقد دامت هذه الجامعة حتى ذهب بها الصراع الهاشميّ السعوديّ أثناء الحرب العالميّة الأولى وبعدها :

« أنشأ السيد رشيد رضا صاحب مجلّة المنار الغرّاء بعد عودته من رحلته إلى الآستانة سنة 1909 –1910 جمعيّة " الجامعة العربيّة" بالقاهرة سنة 1910 (...) وقد رمى إلى غرضين أوّلهما السعي لاتحاد حلفي بين أمراء جزيرة العرب للاتفاق ومنع الشقاق [33] وثانيهما التعاون على عمران البلاد والدفاع عنها وإيجاد صلة بين الجمعيات العربيّة في سوريا والعراق وغيرهما وهذا نصّ القسم الذي وضعه لها السيد رشيد مؤسّسها [34] إذ كانت خاصة بالأمراء والزعماء وكلّهم من المسلمين :

---

[32] محمد رشيد رضا. ــ الرحلات، ص 75

[33] يتمثّل تفكير ساطع الحصري في الثلاثينات وما وبعدها، في نظرنا، في السعي الى تقليص تأثير العروبيّة الاسلامية بطريقة مستوحاة من الأقحورية هي اعتبار منطقة الصراع الهاشمي السعودي ومنطقة الشمال الافريقي مجرّد جناحين لمنطقة شاسعة يقع قلبها في مصر. وعندما ستفشل الدعوة الحصرية بفشل الأنظمة العربية التي تقول بالقوميّة ستستعيد العروبية الاسلامية (بمساعدة الريع النفطي) كلّ إمكاناتها الاديولوجية التقليدية

[34] تحسن مقارنة مضامين هذا القسم بمضامين دستور 1908 الذي يدّعي رشيد رضا أنّه ما فتئ يدافع عنه

« أقسم بالله العظيم القهّار، المنتقم الجبّار ،العـالم بسرّي وعلانيـتي، القـادر علـى سلبي كلّ ما أعطاني من المواهب والقوى وبكتاب الله المجيـد، أنّـني أبـذل جـهدي ومـا في وسعي لجمع كلمة العرب والتأليف بين أمرائهم وتأسيس ملك جديـد لهـم بحسـب القواعـد التي وضعتها لذلك جمعيّة الجامعة العربيّة التي انتظم سلكها اليوم،وأنني أسعى لذلـك مـع أعضاء هذه الجمعيّة بمنتهى الصـدق والإخـلاص وأنّـني لا أبخـل في سـبيل ذلـك بمـالي ولا بنفسي ولا يلفتني عنه هواي وحظّي الشخصيّ ولا حظّ أحد من أهلي وولدي وأنّـني أحـافظ على مقاصد الجمعيّة وأسرارها بأشدّ ما أحافظ به على ديني وشرفي وعرضي فـلا أفشـي لهـا سرّا ولا أعارض عملا ولا أقول قولا ولا أعمل عملا يخالف مقاصدها أو يحدث فيـها خـللا أو يوقع فيها فشلا لعلة من العلل أو سبب من الأسباب،وأنّني أقوم بكلّ عمل يكلّفـني إيـاه مركزها العـام مـن مقـاصد هـذه الجمعيّـة أو وسـائلها بحسـب اسـتطاعتي، علـى عـهد الله وميثاقه، لأبرّ بقسمي هذا بلا تأويل ولا غدر ولا كفـارة، وإن حنثـت بشـيء ممـا تضمّنـه أو غدرت أو أفشيت سرّا أو قلت أو فعلت ما يضرّ هذه الجامعة أو أحـدا مـن العـاملين لهـا أو يخلّ بشيء من أعمالها أو يخالف شيئا من مقاصدها فعليّ إثم من حقر اسم الله ونبذ كتـاب الله وبريء من الدين والشرف ومن ذمّة العرب واسـتحقّ انتقـام الله ولعنـة الملائكـة والنـاس أجمعين وانتقام الجامعة العربيّة وكلّ من يغار على ملّته وأمته وكان من الخائنين والملعونـين إلى يوم الدين والله على ما أقول شهيد »[35]

ويضيف دروزة، استنادا إلى أمين سعيد أنّ السيد رشيد كـاتب الإمـام يحـي حميـد الدين والإمام عبد العزيز آل سعود والسيد محمـد علـي الإدريسـي باسـطا أغـراض الجامعـة وغايتها فكتبوا إليه موافقين ومحبّذين. كما اجتمع إلى الأمـير عبـد الله بـن الحسـين خـلال زيارته لمصر[36] وأدخله عضوا فيها وأقسم اليمين بين يديه. وكان من أعضاء الجمعيّة العاملين

[35]) محمد عزّة دروزة . ـــ النشأة...ص507

[36] للاتصال بالإنجليز قبل اندلاع الحرب الكبرى عن طريق بعض قدماء جمعية بيروت السريّة

بمصر قبل الحرب الشيخ علي يوسف صاحب المؤيد[37] ورفيق العظم[38] ودخل فيها بعد إعلان الحرب الدكتور عبد الرحمن شهبندر[39] وشريف الفاروقي وغيرهم »[40]

إنّ ما سنحتفظ به من كلّ ما ورد في هذه الوثيقة مما يتّصل بموضوعنا ثلاثة أمور :

أنّ هذه الجمعيّة كانت عروبيّة إسلاميّة[41]

أنّها كانت خاصة بـ"الأمراء والزعماء"

أن حدود " الجامعة العربيّة" لا تتّسع لتشمل مصر والشمال الإفريقيّ وهذه الحدود هي التي كان يأخذ بها " الأمراء والزعماء "العرب المسلمون في تلك الفترة بل كان يأخذ بها منذ ثمانينات القرن التاسع عشر مفكّر مثل الفرنسي غوستاف لوبون والانجليزي ويلفريد بلانت وتابعهما في هذا الرأي مفكّر مارونيّ مثل نجيب العازوري.

منذ 1910 سينشط محمّد رشيد رضا في الهند والخليج العربيّ دينيًا حسب ادعائه : « بعد العودة من الآستانة بأشهر رحلت إلى الهند فمسقط فالكويت فالبصرة فبغداد[42] » أي سياسيًا في نظرنا نحن إذ لم يعرف عن بريطانيا سواء في عهود المحافظين أو في عهد الليبراليّ دفيد لويد جورج أنها يمكن أن تسمح لأيّ كان يعارض مصالحها أن يصطاد في

---

[37] كان الشيخ علي يوسف خادم عبّاس حلمي الفكري وكان مخاصما للاتحاديين

[38] انتماء كلّ من محمّد رشيد رضا ورفيق العظم إلى هذه الجمعيّة هو الذي دفعنا الى القول بالصبغة العروبية الاسلامية لحزب "اللامركزية" في القاهرة علىالرغم من وجود مسيحيين فيه جلّهم من قدماء رواد " اسبلنديد بار" في القاهرة.

[39] يعتبر عبد الرحمن الشهبندر، في نظرنا، مثالا حيّا على هذاالصنف من الشوام الذي توفّر على قدرة كبيرة على "التكيّف" مع الأوضاع. فلقد تخرّج طبيبا من الجامعة الانجيلية (الأمريكية بداية من 1920) وكان رضاويًا (ولنقل شبليًا شميليًا) صرفا « وكان في شبابه لا يرى لأحد مزّية إن لم يكن خريج الجامعة الأمريكية في بيروت، حيث تلقّى الدروس الثانوية ودرس الطب، حتى لو كان من عيار الإمامين الشيخ محمد عبده والشيخ طاهر الجزائري ويلهج بأن من لم يدرس الطبيعيات والرياضيات كما درسها هو لا يحق له أن يمسك قلما ولا أن يؤسس جريدة أو مجلة أو ينشر كتابا أو غير ذلك من أعمال العقل. فطابع الأثرة كان متجليا فيه تجليه في بعض من تخرجوا بالأمريكين الإنجيليين » (محمد كرد علي، المذكرات ، ص 446)

[40] دروزة. ــ المصدر السابق، الصفحة نفسها

[41] عبارة "العربية الاسلامية" تحيل، بمصطلح هذه الدراسة على الحضارة العربية (لغة) الإسلامية (من دون تفرقة بين الأجناس) ولذلك لا نكاد نستعمل هذه العبارة

[42] محمد رشيد رضا. ــ الرحلات، ص 215

مياهها" أي الهند والخليج العربيّ" ودليلنا على ذلك هذا الحديث الغامض الذي وقع بين الشيخ العروبيّ الإسلاميّ ومبارك الصباح، محميّ بريطانيا في الكويت،والذي هدف إلى تبرئة أمير الكويت من تهمة عقد اتفاقيّة حماية بريطانيّة كويتيّة منذ 1899.

« أنزلني الشيخ مبارك في قصره الجديد. ومما أحبّ أن أذكره هنا ـ وهو من مباحث الرحلة مسألة علاقة الشيخ مبارك بالدولة العثمانيّة و الأنكليز. كنّا نسمع المنافقين لرجال الدولة[43] يصفون صاحب الكويت بالخيانة للدولة ويعيبونه بطلب حماية الأنكليز له فسألته عن ذلك فقصّ عليّ قصة سألت عنها بعد ذلك السيد رجبا نقيب البصرة ومندوب الحكومة إليه فيها فكان جوابه موافقا لجواب الشيخ مبارك ثمّ ذكرت ما قاله الشيخ فهد بك الهزّال شيخ قبائل عنزة في العراق إذ كنت في ضيافته على نهر الفرات مع صديقي مراد بك (أخي محمود شوكت باشا) فصدّق ما قاله الشيخ مبارك وزادني فوائد هو أعرف الناس بها »[44]

كان العثمانيون الاتحاديون، وخاصة منهم أحمد جمال والي بغداد إذاك، يتابعون نشاط الشيخ العروبيّ الإسلاميّ ولكنهم لم يجرؤوا على التعرّض له بسوء إذ كانوا طيلة الفترة الممتدّة بين تكوين حزب الائتلاف المعارض في 12 نوفمبر 1911 وطردهم من الحكم في جويلة 1912 في موقع الضعيف المستميت في الدفاع عن مواقعه المهدّدة ولذلك يعجب المرء من "عجب " محمد رشيد رضا من "إكرام" أحمد جمال له عندما حلّ بولاية بغداد قادما إليها من الهند والخليج سنة 1912 :

« كان من الغريب ما عاملني به أحمد جمال باشا الاتحاديّ الشهير في بغداد (1912) ـ وكان يومئذ جمال بك إذ ألمت بها منصرفي من الهند وكنت مجاهرا بالطعن في الاتحاديين والتنقير عنهم. وكانت مجلّة العالم الإسلاميّ التي يصدرونها في الآستانة تنشر بقلم الشيخ عبد العزيز شاويش أنني أقصد العراق لأجل تأليب العرب وإثارتهم على الدولة. ولكن جمال باشا لم يأخذ هذا الكلام قضيّة مسلّمة بل سأل نقيب الأشراف السيد عبد الرحمن المحضيّ الكيلانيّ (رئيس وزارة بغداد لهذا العهد) وبعض كرام العلماء فبالغوا في الثناء (وكان هو يعرف عنّي شيئا وكتب إليّ قبل سفري ذاك) فأكرمني وزارني ودعاني إلى طعامه » [45]

[43] الاسلاميين خاصة مثل عبد العزيز جاويش

[44] محمد رشيد رضا . الرحلات، صص 89-90

[45] محمد رشيد رضا. — الرحلات، ص271

احتفاء «أحمد جمال باشا الاتحاديّ الشهير» بالشيخ له، إذن، مبرّره السياسيّ، وهو وضع العثمانيين الاتحاديين الصعب في هذه الفترة فقد «اتفق بعد وصولي إلى سوريّة أن ظفر حزب الحريّة والائتلاف في الآستانة بحزب جمعيّة الاتحاد والترقّي في مجلس المبعوثان وما كان الفلح لهذا الحزب إلا بتألّفه من أحرار العرب[46] ومنصفي الترك[47] وكانا حزبين فاتّحدا وصارا حزبا واحدا فرأيت السواد الأعظم من السوريين فرحين مغبوطين بخذلان الاتحاديين قدر ما رأيت قبل ثلاث سنين من اغتباطهم بهم وافتخارهم بالانتماء إليهم»[48]

يلاحظ المرء أن محمد رشيد رضا عمد، من جديد إلى المقابلة بين العرب والترك بل ذهب إلى حدّ حصر المعارضة البرلمانيّة في "أحرار العرب" و"منصفي الترك". ومثل هذا المذهب هو الذي قاده إلى القول بعموم الفرحة "السوريّة" لانتصار العثمانيين الائتلافيين.

نعم إنّ الائتلافيين مثل محمد رشيد رضا «فرحوا واغتبطوا بخذلان الاتحاديين» حتى أن شاعرهم الشاب عمر حامد[49] نظم في الموضوع : (الرمل)

ثلج القلب وقد كان ضراما	وزها الكون وقد كان ظلاما
وعيون العرب قرّت بعدما	أذرفت دمعا من الحزن سجاما
فئةالظلم هوت في ظلم	واحتست في دورها الموت الزؤاما
فئة قد حمّلت أوطاننا	سبّة العار وأهوالا جساما
منعوا العرب من الحقّ وكم	أوسعوا بغداد ظلما والشآما
لغة القرآن ودّوا محوها	ويل قوم أغضبوا البيت الحراما
هذه نياتهم بانت فلا	تنخدع يا شعب واحذر أن تناما
أخبر الظلام أنّا أمّة	تكره الظلم وتأبى أن تضاما

ولكن هل يصحّ القول إنّ "العرب" جميعهم «فرحوا واغتبطوا بخذلان الاتحاديين» ومن بين هؤلاء يمكن أن نعدّ أمثال محمود شوكت وعزيز علي المصري وعبد الرحمن الشهبندر ومعروف الرصافي وشكيب أرسلان وساطع الحصري الخ...؟

---

46 أحرار العرب : يقصد الائتلافيين منهم

47 منصفي الترك : يقصد الإئتلافيين منهم مثل طاهر خير الدين "التونسي" الذي فاز في انتخابات 1912 الجزئية

48 محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 215

49 أعدمه العثمانيون الاتحاديون في 6 ماي 1916

أم أن هؤلاء لا يعدون شيئا لأنهم ليسوا من «أحرار العرب» ؟

إننا بإزاء خصومة بين حزبين عثمانيين اختلفا نظرة إلى الأشياء فوقع تحويل هذه الخصومة إلى خصومة بين قوميتين متناكرتين يصعب التعايش بينهما وذلك بالرغم من أن كتابات محمد رشيد رضا نفسها لا تخلو البتة من الإشارة إلى الأسباب الاجتماعية والسياسية الكامنة وراء هذه الخصومة.

بعد طرد "الأوباش" من الحكم حكم حزب "الحرية والائتلاف" الذي أسسه الداماد فريد صهر السلطان مدة ستة أشهر (21 جويلية 1912– 23 جانفي 1913) وقد نشط محمد رشيد رضا سياسيا في القاهرة في هذه الفترة فأسس صحبة عدد من قدماء المدمنين على مقهى «اسبلنديد بار» في القاهرة[50] حزب اللامركزية العثمانية :

«كان ذلك كله (يقصد مشروع الإدارة اللامركزية الذي وضعه وزير الداخلية الائتلافي رشيد بك) مما شجع ساسة العرب السوريين في مصر على ما هو المتبادر على إنشاء حزب اللامركزية[51] » ما هو هذا المشروع وما هي المطالب العربية (أي الشامية) التي وعد المشروع بالاستجابة لها ؟ : "أثر عن وزير الداخلية في الوزارة الائتلافية رشيد بك أنه وضع مشروعا للإدراة اللامركزية يقوم على أساس أن يكون لكل ولاية النظر في جميع الأمور التي تخصها كالتعليم والمشاريع الاقتصادية والزراعية والصناعية والطرق والجسور والسكك والترامواي وتجفيف المستنقعات ألخ وأن يكون لها ميزانية خاصة ويكون لها حق الاستقراض لترقية مرافقها وفرض بعض الرسوم والضمائم ويكون لها مجلس عمومي منتخب»[52]

بعض الدراسات تتحدث عندما تؤرخ " للفكرة العربية" عن "جمعية اللامركزية العثمانية" في القاهرة وكأنها عثرت في مشروع وزير الداخلية الائتلافي الذي رحبت به هذه الجمعية على أثر لهذه الفكرة. إن المشروع واضح وهو يتحدث عن نوع من « التسيير الذاتي » في كل ولاية على حدة ولم تكن أي ولاية من الولايات الثلاث (سورية وحلب وبيروت)

---

[50] أمثال رئيسه رفيق العظم وبعض أركانه (محمد رشيد رضا وابراهيم النجار)،ونائب رئيسه الماروني التنشئة إسكندر عمون ألخ

[51] محمد عزة دروزة . ــ النشأة . ــص 367 ويفيد كلام الائتلافي دروزة الذي ساهم في المظاهرات الائتلافية التي اجبرت العثمانيين الاتحاديين على التخلي عن الحكم أن تأسيس حزب اللامركزية كان بعد جويلية 1912

[52] محمد عزة دروزة. ــ النشأة . ــ ص 367

تطلب أكثر ممّا حصلت عليه متصرفيّة لبنان منذ 1861 فلاوجود عندئذ لا لمطلب توحيد الولايات الشاميّة ولا لمطلب الانفصال عن السلطنة. وكلّ حركة قوميّة لا تقوم إلاّ على أساس واحد هو رفض المركزيّة واللامركزيّة على حدّ سواء إذ تعتبرهما معا وجهين مختلفين لفكرة الاندماج. لم نذهب هذا المذهب في التفكير ؟ لأن تحليلنا لتركيب الحزب المهجريّ وتفكير النافذين فيه وتفكير أحلافهم (جمعيّة بيروت الإصلاحيّة، جماعة العربيّة الفتاة) لا يسمح بالحديث عن حزب يتوفّر على حدّ أدنى من الإجماع على المطالب التي يمكن أن توصف "القوميّة". إنّ نظرة سريعة على أسماء اللامركزيين [53] تظهر أوّلا أنّ النافذين منهم ينتمون إلى جيل واحد تقريبا وأنّهم غادروا الشام منذ فترة طويلة بل إنّهم كانوا من قدماء المدمنين على مقهى اسبلنديد بار الذي كان الإسلاميّون خصوم بريطانيا يتجنّبونه (رفيق العظم - شبلي شميل - محمد رشيد رضا - خليل مطران - إسكندر عمّون ابراهيم النجار..) وهذه الإقامة الطويلة خارج الشام، إضافة إلى هذه الصداقة الصالونيّة هي التي تفسّر إلى حدّ كبير، في نظرنا، إنضمام مفكرين مختلفين فكريا اختلاف العروبي الإسلاميّ محبّ الدين الخطيب والملحد شبلي شميّل إلى هذا التنظيم. أمّا أقلّ هذه الأسماء نفوذا إذّاك فهو اسما الماسونيّ حقّي العظم وعزت الجندي اللذين سيخرجان على هذا التنظيم سنة 1914 عندما يقبل أركانه باقتسام السلطة مع العثمانيين الاتحاديين ويؤسّسان "الجمعيّة القحطانيّة" معلنين بذلك عن موت هذا التنظيم.

كما أنّ هذه النظرة السريعة تظهر ثانيا أن جماعة اللامركزيّة تضمّ على الأقلّ تيّارين من التيّارات السبعة التي درسناها في القسم الثاني من هذه الدراسة. ففيها بقايا الشدياقيّة التي ذابت في بعض أجنحة التيّار العثمانيّ الائتلافيّ (شبلي شميل، اسكندر عمون، خليل مطران وكلّهم مسيحيون موارنة أو روم كاثوليك ضاقت عليهم القوميّة اللبنانيّة) وفيها التيّار العروبيّ الإسلاميّ ذو النظرة التقليديّة الصرف (محمد رشيد رضا ومحبّ الدين الخطيب اللذين سيسهمان إسهاما كبيرا سنة 1928 في تأسيس جمعيّات

---

[53] نذكر منهم رفيق العظم ومحمد رشيد رضا وشبلي شميّل وإبراهيم النجار وعبد الحميد الزهراوي وإسكندر عمّود وسامي الجريديني وحقّي العظم ومحب الدين الخطيب وداود بركات وعزت الجندي وخليل مطران ومدرس العربية بجامعة غوردون بالخرطوم فؤاد الخطيب ألخ... أمّا خارج مصر فمن بين اللامركزيين يمكن أن نقتصر على ذكر عبد الغنيّ العريسي. ولسوف يرفض محمد كرد علي الإنتساب إلى هذه الجمعيّة

الشبّان المسلمين بل جمعيّة الإخوان المسلمين) ممّا يطرح السؤال التّالي : إلى أيّ حدّ يمكن أن تتساكن نظرتان بهذا الاختلاف ضمن حزب سياسيّ يتوفّر على حدّ أدنى من التماسك ؟

إن "الفضفضة "الفكريّة التي ميّزت هذا الحزب هي بالذات، في نظرنا، سبب سعة تحالفه مع عدد من الحركات الأخرى المعارضة في الشام إذ كان هذا الحزب، في هذا المجال، شبيها بالعثمانيّة الصباحيّة الائتلافيّة التي اتّسعت، لغموض حدودها، للحركة النابذة و نقيضتها : هكذا تمكّن هذا الحزب من تمتين علاقاته بجمعيّة مثل "جمعيّة بيروت الإصلاحيّة" التي قادها أعيان متعطّشون إلى الامتيازات وبتنظيم شبابيّ مثل تنظيم "العربيّة الفتاة" الذي لا بدّ أنّ نتعرّض له الآن لكثرة ما كتب عنه وما نسب اليه من "أفكار قوميّة" وبحركة نابذة هي أخطر الحركات القوميّة على الشوام قبل "الأتراك" هي الحركة الصهيونيّة. عندما أسّس الداماد فريد حزب "الحريّة والائتلاف" شجّع ذلك مجموعة من الشباب الشوام على تأسيس تنظيم "العربيّة الفتاة"،الوجه المحليّ الشاميّ للعروبيين الإسلاميّين في المهجر،وكانوا قبل 1911 ينشطون ضمن جريدة"المفيد" (تأسست في 1909) التي لم تكن تمتاز في شيء عن غيرها من الجرائد العثمانيّة الصباحيّة مثل "مقتبس" محمد كرد علي حتى أنّه يمكن للمرء أن يقرأ فيها قبل تأسيس "العربيّة الفتاة" مقالات لمحمد كرد علي بل للأمير شكيب أرسلان. وهل يتصوّر المرء أنّ مفكّرا مثل شكيب أرسلان يمكن أن يكتب في جريدة "قوميّة عربيّة" ؟ وعندما نشر عبد الغنيّ العريسي صاحب "المفيد" كتاب "البنين" ، سنة 1911، مترجما عن الفرنسيّة وأهداه إلى العروبيّ الإسلاميّ رفيق العظم قرض هذا الكتاب كل من الشيخ أحمد عبّاس الأزهري مؤسس الكليّة العثمانيّة والإسلاميّ شكيب أرسلان والصباحي محمد كرد علي ورئيس الجامعة الإنجيليّة هوارد بليس، مما يثبت أن عبدالغنيّ العريسي كان حتى 1911 ينهج خطّا سياسيا غير معاد للحزب الاتحاديّ عداء سافرا على الأقلّ بل كان في بعض الأحيان يقف مع هذا الحزب ضدّ خصومه من الأحزاب النابذة مثل حزب "النهضة اللبنانيّة" الذي كتب عنه في المفيد بتاريخ 21 ديسمبر 1909: «من الحكمة للبنان ، إذا كان يرغب في التقدّم أن يوجّه وجهته للدولة العثمانيّة ويقطع كلّ أمل بالدول »[54] مبرّرا هذا الموقف من القوميّة اللبنانيّة بتعلقه بـ"الوطن العثمانيّ" غير القابل للتجزئة إذ أنّه كان يرى في مقال له نشر بالمفيد بتاريخ 28 ماي 1909، بعد قمع الحركة الحميديّة أنّه «إذا اتّحدت عناصر الأمّة من عربيّ وتركيّ وأرمنيّ

[54] عبد الغنيّ العريسي . ـ مختارات من "المفيد " قدّم لها ناجي علوش. ـ بيروت، 1981.-239ص

وألبانيّ، كانت حصنا حصينا وحرزا مكينا لا تتناولها يد سوء، ولا يتطاول إليها قرح أذى »[55].

ولكن خطّ الجريدة بدأ يتغيّر منذ 1911 سنة تأسيس "حزب الحريّة والائتلاف" أوّلا وتأسيس"العربيّة الفتاة" ثانيا ونشر كتاب "البنين" ثالثا،وهو كتاب تدلّ مقدّمته، في مجملها على تفكير عبد الغنيّ العريسيّ العروبيّ الإسلاميّ المتأثّر أشدّ التأثر بالكاتب والطبيب الفرنسيّ المحافظ غوستاف لوبون. فإضافة إلى إدمون ديمولين وغستاف لوبون اللذين لم يكن العريسي يعتبرهما من "هذا العصر "ودعا جيله إلى التشبّع بأفكارهما كتب :

« ولو خيّرت لذكرت من رجال هذا العصر جمال الدين الأفغانيّ،محمد عبده[56] أحمد لطفي السيد، محمد رشيد رضا، رفيق العظم، عبدالحميد الزهراويّ ، شبلي الشميّل، جرجي زيدان، عبدالرحمن الكواكبيّ، يعقوب صرّوف »[57]. وفي هذه الجماعة يلاحظ المرء وجود أربعة أعلام من العروبيين الإسلاميين تأثّروا إن قليلا أو كثيرا بـ"حضارة ةالعرب" لغوستاف لوبون.

تمثّل تغيّر خطّ " المفيد" سنة 1911 في تبنيّ مطالب الكولونيل صادق بالعمل بما نصّ عليه دستور 1908 والمحافظة على الشريعة... وبلغة صريحة لا تصدر إلاّ عن شاب متحمّس (20سنة) إذ سيكتب عبد الغنيّ العريسيّ في المفيد بتاريخ 20 جوان 1911 في لهجة « بوسويّة » (نسبة إلى بوسويه) ما أبعدها عن الشدياقيّة :

« أنّ الأمير لا يمتلك قلوب رعيته، ولا يتصرّف بها حسب إرادته، إلاّ متى ضرب على مشاعر أمّته(...) فإن قومنا لا يشعرون إلا باسم الدين، فعلينا بإقامة شعائره و أعظم لها شعار الخلافة »[58].

لا يسمح الشاهد المتقدّم بأكثر من قراءة واحدة لتفكير عبد الغنيّ العريسيّ الذي كان يوصي جيله قبل قليل بالإقتداء بالماسوني جورجي زيدان والملحد شبلي شميّل

---

[55] عبد الغني العريسي.- مختارات المفيد، ص 187

[56] لا نفهم لم اعتبر العريسي جمال الدين الأفغانيّ ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي" من هذا العصر" إلا أن يكون ذلك تشبّثا منه بالربط بين المؤسسين للعروبية الاسلامية (ولاشكّ أنه كان يعتبر خطأ منه أن جمال الدين الأفغاني هو رأسهم) و تلامذتهم

[57] ناجي علّوش .- مقدّمة مختارات المفيد، ص 35.

[58] عبد الغني العريسي.- مختارات المفيد،ص53.

والماسوني يعقوب صرّوف وهي الصبغة السياسيّة الماكييفيليّة لتفكيره وتفكير جماعة المفيد وأشياعها بل جماعة اللامركزيّة المهجريّة إذ ألم يعرّف محمد رشيد رضا السياسة بأنّها "المصلحة" [59]؟ لقد كان القوم يرون أنّ العدوّ الاكبر هو حزب الاتحاد والترقّي العثمانيّ ولا يولون الاختلاف بينهم في النظرة إلى الأشياء قيمة تذكر وبذلك حالوا دون ظهور تيّارات فكريّة واضحة المعالم والفروق. ومن يلق نظرة على "المفيد" بداية من سنة 1911 يعجب للهجة الدينيّة التي غلّفت بها مطالب «المفيد» الدستوريّة عجبه من تكفيرها جماعة حزب الاتحاد والترقيّ تكفيرا رشيديّا رضاويّا. فقد كتب العريسي في 12 مارس 1911 :

"كفى للأمّة العربيّة فخرا أن أنبت الله منها رجلا عمّت شريعته الأرض فعمّت لغته ولن يستأصلها السفهاء والقرآن على وجه الأرض. فالقرآن قسطاس الحقّ، صورة الحقّ. فمن حدّثته نفسه أنّ ينال الحقّ عزّ وجلّ بشيء فقد حدّثته نفسه سفها ورمت به شططا، يريدون أنّ يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلاّ أن يتمّ نوره "

عندما تصبح إيديولوجيّة من الإيديولوجيّات قابلة للتراوح بين لهجة قدماء جمعيّة بيروت السريّة اللائيكيّة ولهجة محمد رشيد رضا العروبيّة الإسلاميّة بل لهجة شكيب أرسلان الإسلاميّة يقترب المرء اقترابا خطيرا من منطقة العتمة الإيديولوجيّة التامّة وتضيع الأجيال اللاحقة في تبيّن خيط العروبة الأبيض من خيطها الأسود.

وعندما اقترب التذمّر عند المعارضة العثمانيّة الائتلافيّة من الذروة في جوان 1911 لم ير عبد الغنيّ العريسيّ حرجا في المطالبة بردّ السلطات إلى "أمير المؤمنين الخليفة محمد رشاد" مقاومة منه للعثمانيين الاتحاديين الذين سلبوه كلّ سلطة وعوّضوا عبارة " الخلافة الإسلاميّة " بعبارة " الإمبراطوريّة العثمانيّة" فكتب بتاريخ 20 جوان 1911 :

« (الله أكبر) كلمة نطق بالأمس بها أمير المؤمنين في صحراء الألبان فارتجّت لها قلوب المسلمين في أنحاء الأرض خشية وروعا وأجفلت منها قلوب الفرنجة هلعا وجزعا(...) فنحمد الله أن تغلّب معنى الخلافة الإسلاميّة على الإمبراطوريّة العثمانيّة وظهر لأولياء الأمر

---

[59] كتب أسعد داغر« في اجتماع من اجتماعاتنا في المنتدى الأدبي دار حديث بيني وبين توفيق البساط (أعدم 1916) وعبد الكريم الخليل (أعدم 1916) وجلال البخاري (أعدم 1916) (...) فكان ممّا قاله لي توفيق البسّاط " إذا كنّا نريد الجامعة الاسلاميّة فلماذا نحاول بثّ الفكرة العربية ؟ وقال عبد الكريم الخليل " إنّ فكرة الجامعة الإسلامية تؤديّ إلى الوهن أكثر منها إلى القوة لأنها تنفّر الغرب بينما لا تستطيع أن تمدّ الشرق بقوة "وقال جلال البخاري : " كيف يمكننا أن نوفّق بين اعتناقنا للفكرة الإسلامية وقيامنا ضد دولة الخلافة" (داغر، مذكّراتي، ص 46)

ما لهذا المعنى من القوى الهائلة إذا اشتدت الأزمة و تعاصت الكلمة. وأولى بذواتنا وسادتنا أن يوعزوا لجاهد و إخوته فيتفهّموا أنّ إطلاق الإمبراطوريّة العثمانيّة على هذه المملكة لمّا يمسّ عواطف المسلمين وتقطع به قوّة المؤمنين [60] ومتى انقطعت هذه القوة لحق بالدولة الخسار لا قدّر الله والدمار. إنّ معنى الخلافة قاعدة لا أرسخ منها للسياسة الخارجيّة تستند عليها الدولة في مهمّات الأمور فإن سعى الأغرار [61] في استبدالها كانوا كالجناة على أنفسهم بل على الأمّة العثمانيّة ومن ثم على الأمّة الإسلاميّة. كلاّ لا مطلنا (كذا !)بالأذى كلّ من يمسّ مقام هذه الخلافة أو ينقص من قوتها. فالخلافة الخلافة يا أمير المؤمنين، فهي درؤنا إن امتحنّا وغيثنا إن أجد بنا. فامنع بحكمتك هؤلاء الأغرار وإلاّ وردنا تهلكات البوار. إنّ الأمم والممالك لا تقوم لها قائمة إلاّ متى اتّحدت عواطفها وتوحّدت ميولها [62] وإنّ الأمير لا يمتلك قلوب رعيّته ولا يتصرّف بها حسب إرادته، إلا متى ضرب على مشاعر أمّته فقد عرف باليقين أنّ أكثر العواطف اتحادا في هذه المملكة وأقربها تمازجا وأشدّها تحسّسا عاطفةالدين، فاعمل بها يا أمير المؤمنين وأنت العزيز في قوّته، الحصين في منعته. سعى كثير من القوم في استبدال عاطفة الدين بعاطفة الوطن [63] فلم ينالوا بغية ولا مراما. وريثما تتغلّب هذه على تلك يخشى السقوط. وأشدّ سقوط الأمم ما كان بين الفترات يا أمير المؤمنين. خطب القوم يا خليفة الله في أرضه فاستحثّوا أنفسهم باسم الوطن و استوكفوا الأكفّ فلم ينبض لهم عرق ولم يخفق قلب ثمّ نشط ناهض فنادى أن (أعدّوا لهم ما استطعتم من قوة) و(جاهدوا في سبيل الله) و(أنفقوا ممّا رزقكم الله) فخشعت قلوب وذرفت دموع وبرّت أيدي (كذا !) فالسياسة السّياسة! فإنّ قومنا لا يشعرون إلاّ باسم الدين، فعلينا بإقامة شعائره وأعظم لها شعار الخلافة. على أنّ الدين لا ينفي الوطن فالإسلام دين

---

[60] يلاحظ التشابه هنا بين مآخذ العروبيّة الإسلاميّة على العثمانيين الاتحاديين ومآخذ عبد الرحمن الكواكبي على تنظيمات عبد المجيد.

[61] الأغرار يقصد العثمانيين الاتحاديين

[62] نلاحظ أن السلطنة كانت تعدّ ملايين من المسيحيين وبعض مئات الآلاف من اليهود (في سلانيك خاصة)

[63] من بين هؤلاء العثمانيون الاتحاديون فمأخذ العروبيين الإسلاميين إذن على الاتحاديين هو أخذ هؤلاء بالكوسموبوليتية في حين يصرّ العروبيون الإسلاميون في هذه الفترة على أن يكون الحكم قسمة بين المسلمين العرب والترك دون غيرهم

وجنسيّة [64] وما انفكّ الدين الإسلاميّ منذ نشأته عن السياسة. فديننا في السياسة والمصلحة وسياستنا في المصلحة والدين : وأينما تكن المصلحة فثمة دين الله كما يقول ابن قيم الجوزي (كذا !). نعم إنّ الدين الإسلاميّ لا ينفي الوطنيّة فهو حريص على إخاء المواطنين من غير المسلمين حفيظ لمساواتهم، رقيب لحريتهم [65] فلهم ما لنا وعليهم ما علينا ولهذا لا يتخوّف عقلاء المواطنين هذه الرابطة [66] فقد أيقنوا أنّ باتحادالمسلمين، ونهضة المؤمنين بقاء حياتهم ورغد عيشهم ولا يتخوّف منها إلاّ أعداء الملكة. فاحرص يا أمير المؤمنين على هذه الرابطة، رابطة الخلافة الإسلاميّة ولا تنهنه منها مهما شنّع الأجانب بمبدئها "البانسلاميسم" فالعدّو لا ينعى إلاّ بما يخشى سطوته ويحاذر قوّته. إنّ أشد وثاق لهذه الرابطة العطف، يا أمير المؤمنين، على الأمة العربيّة فيشتدّ ساعد الترك وتشتدّ قوّتهم فينهض العنصران [67] ومن ثمّ تنهض الأمّة جمعاء. ومتى تحرّك الجميع فأيّ بأس تحاذر،وأي جيش تخشى، فلو رميت إذّاك فما رميت ولكنّ الله رمى. إنّ الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن، وأي سلطة أعظم من خلافتك يا أمير المؤمنين على قلوب المسلمين فاعطف على هذه الأمّة بزورة حتى تجعل قلوبها تكأة لجلالتك وخفقاتك هيأة لسلطتك" [68]

غزا الإيطاليون أثناء وزارة جيوفاني جيوليتي الرابعة (1911-1914) طرابلس في غمرة من الحماس الاستعماريّ عبّر عنها الشاعر غبرييلي دانونتزيو d'Annunzio (1863-1938) تعبيرا يذكّر بحماس ردیارد كيبلينغ للاستعمار الأنكليزيّ فأثار هذا الغزو العثمانيين الاتحاديين إثارة لا حدود لها فاجتهدوا قدر المستطاع [69] في الدفاع عنها. ولكنّ قضيّة طرابلس لم تشغل بال العثمانيين الائتلافيين (أمثال أبناء خير الدين التونسي الثلاثة...) وأنصارهم من العروبيين الإسلاميين الذين كانوا يحصرون مفهوم العروبة،تماما مثل غوستاف لوبون ونجيب العازوري، في الشرق الأدنى.

[64]) لهذا وصفنا هذا التفكير بالعروبي الإسلامي لا بالعربي الإسلامي ولهذا قلنا إنّه معاد لتفكير البروتستنانت من قدماء جمعيّة بيروت السريّة

[65] رفض عروبيّ إسلامي يرقى إلى رفض محمّد عبده فكرة المساواة.

[66] عقلاء المواطنين : من ليسوا من "الاعرار" ، ولنتذكر عبارة "عقلاء الترك"

[67] فكرة العنصرين الكبيرين هي فكرة قارّة، كما رأينا، عند محمد رشيد رضا.

[68] عبد الغني العريسي.- مختارات المفيد ، صص52-54.

[69] نقول قدر المستطاع للوضع المالي الذي كانت عليه خزينة الدولة

نعم،نحن نجد صدى لهذه القضيّة عند العريسي،وقد يكون ذلك بسبب أصله الليبي،ولكنّ الأمر لا يتعدّاه ليشمل كبار العروبيين الإسلاميين بشهادة شكيب أرسلان :

«ولمّا كنت في مصر أثناء حرب طرابلس قال لي رفيق بك العظم : ليس عندنا اليوم وقت للاشتغال بصحاري طرابلس فأجبته فورا إن لم نقدر أن نحفظ صحاري طرابلس لم نقدر أن نحفظ جنان الشام»[70]. وموقف محمد رشيد رضا لا يقلّ عن موقف رئيس لامركزيّة القاهرة وضوحا :

«كان السيد رشيد لعهد الأستاذ الإمام قد شمله غضب الخديوي عبّاس حلمي لأجل غضب الخديوي على الشيخ محمد عبده فلما مضى الشيخ إلى ربّه عاد الخديوي فرضي على السيد رشيد[71]وعندما مررت أنا بمصر كان السيد رشيد رضا من المقرّبين عند الخديوي كما كان من المقرّبين أيضا عنده الشيخ علي يوسف صاحب جريدة المؤيد. فبدا للخديوي وقتئذ أن يزهّدني في الذهاب إلى الجهاد في طرابلس لأنّه كان عنده مشروعات أخرى سياسيّة يظنّ أنّه يقدر أن يدخلني فيها فاعتذرت له عن قبول أمره وقلت له إنّني قاصد إلى الجهاد في طرابلس وما خرجت من بيتي في جبل لبنان إلا بهذه النيّة فلا بدّ من إتمامها بالعمل. فتكلّم الخديوي مع كل من السيّد رشيد والشيخ علي يوسف لعلّهما يتمكّنان من تحويلي عن تلك الفكرة فتكلّما معي فوجدا أن لا سبيل إلى ذلك»[72]

ويوضّح الإسلاميّ شكيب أرسلان في موضع آخر السبب الحقيقيّ لسعي الخديوي :

«...نزلت ضيفا على الخديوي وكنت أظنّ أنّ الخديوي سيحفى السؤال عن الحرب الطرابلسيّة وعن أحوال المجاهدين فلم أجد شيئا من ذلك ثمّ علمت أنّه كان على اتفاق مع الطليان بأن يبيعهم سكّة حديد مريوط بمليون ونصف جنيه لأنّ السكّة المذكورة كانت ملكا خاصا له وأنّه بمقابلة ذلك كان الخديوي وعد السلطان بتسكين الثورة السنوسية[73] وبالفعل أرسل جملة وفود إلى السيد أحمد الشريف السنوسي ينصحه بترك الجهاد والاتفاق مع

---

[70] شكيب أرسلان. ـــ سيرة ذاتية، ص 84

[71] كانت العلاقات سيئة بين عباس حلمي و الاتحاديين ولذلك فقد يكون من أسباب عداوة محمد رشيد رضا لهم منذ 1909 استجلاب عطف عبّاس حلمي.

[72] شكيب أرسلان. ـــ السيد رشيد رضا...ص 149

[73] يلاحظ الإتفاق، هنا، بين السلطان محمد رشاد والعثمانيين الائتلافيين حول مسألة "صحاري طرابلس"

إيطاليّة ». [74]إنّ الصهاينة أنفسهم فهموا سنة 1912 ما يمكن أن تقود إليه الخصومة بين العثمانيين الائتلافيين والعثمانيين الاتحاديين من نتائج يصعب تقديرها ولذلك فضّلوا أنّ يقفوا منها موقف الحياد أما الإسلاميون فقد وصل بهم استنكار الموقف العروبي الإسلامي من الحرب الطرابلسيّة إلى حدّ تكفير العروبيين الإسلاميين « لمّا كنت في عين منصور (فوق درنة) تلاقيت مع الشيخ صالح التونسي رحمه الله وكنت أقضي أكثر ساعات نهاري في مجالسته وكنت أراه يمقت آراء السيد رشيد في الدين وأجتهد في تعديل أفكاره من جهته فكان مصرًا على سوء ظنه به وبأستاذه الشيخ محمد عبده. وعلمت منه أنّه لمّا مرّ الشيخ محمد بتونس حصل بينهما جدال شديد. ومن غريب ما سمعت من الشيخ صالح ممّا يدلّ على شدّة نفوره من الشيخ رشيد أنّني مرّة كنت أقرأ في مجلّة المنار فظهر الغضب على وجهه وقال لي إنّ فيها كثيرا من الضلالات وأحيانا من الكفر والعياذ بالله ثم قال إنّه نسي عددا من المنار في خيمته فكان أن طلعت عليه الشمس ذلك اليوم قبل أن صلّى صلاة الفجر وإنما كان ذلك من شؤم المنار (...) ولمّا رجعت إلى مصر رأيت الشيخ رشيد يعلم أنّي كنت كثير المجالسة في معسكر عين منصور للشيخ صالح التونسي وكأنّه يعاتبني من أجل هذه الملازمة فأجبته بأنّنا كنا في بريّة لا يوجد فيها من أجالسه أحسن من الشيخ وأنّي كنت دائما أدافع عن مباديه وأفكاره أمام خصمه »[75]. رغم هذا الموقف الذي وقفه العروبيون الإسلاميون عمليًا من المقاومة الليبيّة فإنّ جريدة المفيد لم تدّخر جهدا في تخوين العثمانيين الاتحاديين واتهامهم بمحاولة عقد صفقة مع إيطاليا للتفريط في هذا الجزء من "الخلافة" . فقد كتب العريسي في المفيد بتاريخ 14 مارس 1912 من باريس وكان قد هاجر في فيفري لـ"لدراسة" :

« أصبح هذا اليراع العثمانيّ بعد فعلة الطليان في بيروت لا يجاهد إلاّ في الدفاع عن حوزة الأمّة (...) تساقطت البرقيات علينا بعد ساعات قليلة من ضرب المدينة فأدمت قلوبنا و قرّحت أجفاننا ،نحن فتيان الأمّة العثمانيّة في هذه العاصمة (...) إنّ العاقل ليجد في ضرب بيروت دليلا على فشل الطليان في طرابلس الغرب (...) بشهادة قائد الحملة كنيفا، إذ سأله ملك إيطاليا عن النجاح فصرّح قائلا : كلاّ ثمّ كلاّ (...) فالثباتَ الثباتَ يا وجوه الأمّة في معارضة الوزارة إذا أرادت أن تعقد صلحا (...) أليس من الغريب أن العرب والجنود

[74] شكيب أرسلان.ـــ سيرة ذاتية، ص 86

[75] شكيب أرسلان. ـــ السيد رشيد رضا... صص 149-150

يظهرون من أفانين الشجاعة عجبا(...) وفي جرائد باريس أنّ جماعة سـلانيك أرسـلوا سـالم اليهودي إلى روميّة لمخابرة الطليان في عقد الصلح ! تا لله إنّ هـذا ليوهـن العزائـم ويدفـع إلى اليأس والقنوط »[76]

يتّهم العريسيّ العثمانيين الاتحاديين بالخيانة والتصهين معا لأنّه كتب هذه المقالـة في مارس 1912 ولسوف يطرد العثمانيون الائتلافيـون العثمـانيين الاتحـاديين مـن الحكـم في جويلية 1912 فيعود العريسي من باريس إلى بيروت ليمكث فيها ثلاثة أشـهر. وهنـا نلاحـظ تغيّر لهجـة "المفيد" فيما يتصل بالصهيونيّة فقـد كتـب في المفيـد (ديسـمبر 1912) داعيـا إلى جامعة وطنيّة «ينضم إليها المسلم والمسيحيّ والاسرائيليّ والائتلافيّ والاتحاديّ بحيـث أن لا يكون أثر للخلاف في بلادنا »[77] بل إنّ الائتلافيين سوف يوقعون في 2 أكتوبر 1912 معـاهدة صلح مع إيطاليا فلا يتعرّضون لنقد "المفيد". فما هو يا ترى السبب الذي دفـع المفيـد إلى أن تغيّر لهجتها؟ إنّ سبب ذلك هو أنّها كانت ظلاً لجماعة المركزيّة في القاهرة. ولقد كان شغل هؤلاء الأوّل هو مقاومة العثمانين الاتحاديين لا الصهيونيّة التي لم يكونوا يـرون فيـها خطـرا كبيرا كامنا على الشام جميعه. وفي هـذا الموضـوع كتـب شـارل رزق: « علـى أنّ الصهاينـة سوف يجدون الموقف الأقلّ عداء لهم إن لم يكن الأكثر تعاطفـا معـهم في حـزب اللامركزيّـة المعتدل في مطالبه الاستقلاليّة. ففي فيفـري 1913 نشـر سـكرتير هـذا الحـزب، حقّـي بـاي العظم ، في "الأهرام" بالقاهرة مقالا تناول فيه ثانية تحليل رشيد رضا في المنـار ورحّـب فيـه بالاستيطان اليهوديّ في فلسطين. وفي الوقت نفســه وقعـت مفاوضـات في القسـطنطينيّة بـين حزب اللامركزيّة من جهة وبين الدكتور جاكوبسن ومساعده سـامي هوشـبرغ[78] الـذي كـان يدير فيها جريدة باللغة الفرنسيّة هي جريدة"التركي الفتى". ومن ناحية ثانية فإنّ هوشـبرغ سيحضر، بصفة ملاحـظ، مؤتمـر بـاريس في 1913 . وقـد سـلّم رئيـس المؤتمـر عبـد الحميـد الزهـراوي هوشـبرغ، حديثـا للنشـر في "الـتركيّ الفتـى" كثـير الدلالـة علـى عقليّـة حـــزب

---

[76] عبد العني العريسي.- مختارات المفيد، ص 76.

[77] عند الغني العريسي.- المصدر السابق، ص

[78] سامي هوشبرغ (Sami Hochberg) ولد في بيسارابيا سة 1869 وهاجر الى فلسطين سنة 1889. سـاهم في تأسيس (ناس سيونا Nes ziona) وعمل معلّما و طبريّة. استقر هاية الأمر في الآسانة ولعب دورا نشيطا عند الأتراك الفتيان واللامركزيين العرب. أسّس حريدة "التركيّ الفى" التي كانت تدعمها الهيئة التنفيذية الصهيونية للدفـاع عـن المطالب الصهيونية في العاصمة التركية (والترلاكير.ـ تاريخ الصهيونية، ص250).

اللامركزيّة : "إنّنا ... على يقين أنّ إخوتنا الإسرائيليين في العالم جميعه سيعاضدوننا سواء فيما يتّصل بتحقيق مطلبنا المشترك أو بالنهوض المادي والمعنوي ببلدنا المشترك". ولكن بداية الاتفاق العربيّ الصهيونيّ توقّفت هنا قبل الحرب العالميّة الاولى[79] »

إنّ مضمون كلام شارل رزق هو نفسه الذي نعثر عليه عند بعض المؤرخين الصهاينة:

« في جوان 1913، انعقد المؤتمر العربي الأوّل في باريس ومن جديد أبلغ هوشبرغ الذي كان ينشط قريبا من أجواء المؤتمر لحساب الحركة الصهيونيّة عن وجود بعض من حسن الاستعداد لدى العرب ولكنّ انقسامات كانت تشقّ صفوف المعسكر الصهيوني. وأشعر مخاطبو هوشبرغ هذا الوسيط أنّ من الأفضل عقد اتفاق شبه رسميّ لأنّ اتفاقا طبق الأصول الواجبة يثير الأتراك ويضرّ بالقضيّة الصهيونيّة وبالقضيّة العربيّة. كان كثير من الناطقين باسم العرب مثل أحمد طبارة وأحمد مختار بيهم يؤكّدون أنّ في فلسطين متّسعا للعرب ولليهود ولكن آخرين كانوا أكثر تحفّظا. فاليهود حسب هؤلاء لا يساندون الحركة القوميّة العربيّة. وفي نهاية الأمر أحجم المؤتمر كليّا عن الحديث عن "المسألة اليهوديّة" في قراراته. وقد عقب سعي هوشبرغ حديث أجراه جاكوبسون مع الزهراوي الذي رأس المؤتمر من دون أن يفضي إلى أيّ اتّفاق. بعث الأتراك في أثناء ذلك سكرتير حزب الاتحاد والترقّي (إلى باريس) الذي وعد بالاستجابة لأغلب مطالب العرب فنتج عن ذلك مباشرة تحوّل أنظار العرب عن عقد إتفاق مع الصهاينة »[80]. هكذا يتبيّن المرء الصبغة الفضفاضة والخطرة في الآن نفسه لسياسة حزب اللامركزيّة العثمانيّة في القاهرة، هذه الصبغة التي ستمكّنه في جوان 1913 من عقد مؤتمر باريس الذي بدأ التحضير له بداية من جانفي 1913 أي بداية من عودة العثمانيين الاتحاديين إلى الحكم. وفعلا فما أن انقضّ هؤلاء على خصومهم الائتلافيين في 23 جانفي 1913 حتى بدأ طلاّب باريس ينشطون في التحضير للمؤتمر. ونحن لا نتصوّر إمكانيّة أن تتمكّن جماعة قليلة من الطلاّب الشباب القليليّ الخبرة من أن تجمع في مؤتمر واحد محترفين سياسيين من جيل سابق لجيلها ومن تيّارات مختلفة (الزهراوي،نعّوم مكرزل، سلام، هو شبرغ) من دون أن يحرّكها محرّك خاصة إذا عرفنا أن من قاوم فكرة انعقاد المؤتمر في باريس هم أعلام شوام لا يقلّون شهرة ونفوذا عمّن سبق أن

---

[79] شارل رزق،- بين الإسلام والقومية العربية، ص217

[80] لاكير تاريخ الصهيونية، ص 252

ذكرنا من الأسماء نقصد أمثال شكيب أرسلان وعبد الرحمن اليوسف ومحمد العظم [81]. فقصّة تفكير جماعة العربيّة الفتاة في عقد مؤتمر "عربيّ" في باريس واستقرار رأيها بداية من مارس 1913 على مراسلة مختلف الجمعيات المعارضة للعثمانيين الاتحاديين واستحسان هذه الجمعيات الفكرة هي قصة يجب التخلّي عنها نهائيا لأنّها تضخّم دور "العربيّة الفتاة"

[81] تحدّث هشام شرابي، عن العربية الفتاة مضخّما دورها على النحو التالي : " كانت أوّل جمعية سياسية وأهمها في فترة ما قبل الحرب "جمعية العربية الفتاة" التي تأسّست في باريس في 1911. وكان هذا الشكل التنظيمي أساس المعارضة العربية للفكرة العثمانية ورأس الرمح لعمل قوميّ ملموس. ولقد تأسّست هذه الجمعية على غرار "إيطاليا الفتاة" وغيرها من الجمعيات السريّة الأوربية(...) وقد حافظت على طابعها السريّ حتى اعتقال معظم قادتها البارزين في دمشق وبيروت في ربيع وصيف 1915 » (هشام شرابي. المثقّفون العرب والغرب. - بيروت، 1971، هوامش الكتاب). يخشى المرء، إن قارن بين ما كتب شرابي عن هذا التنظيم وما كتب عنه الامير مصطفى الشهابي،وهو على أية حال أكثر قربا من المؤسّسين، أن يكون التركيز على الشكل عند شرابي "تأسّست على غرار إيطاليا الفتاة وغيرها من الجمعيات السرية الأوربية" قد قاد إلى تضخيم دور هذا النظيم أكثر ممّا كان في حقيقة الأمر "كان أساس المعارضة العربية للفكرة العثمانية ورأس الرمح لعمل قومي ملموس". لقد كان "رأس الرمح" في هذه الفترة هو العروبيون الإسلاميون من الجيل السابق لجيل العربية الفتاة أي محمد رشيد رضا ورفيق العظم وحقّي العظم بغضّ النظر عن تأخّر ظهور" حزب اللامركزية" وهؤلاء لاعلاقة لهم كبيرة بإيطاليا الفتاة ولا إعجاب عندهم بـ "غاريبالدي" المعادي للفكرة الدينية. وبعض المنتمين إلى العربية الفتاة ينفي حتى امكانية أن تكون قد تأسّست في باريس سنة 1911 على أيدي الجماعة التي سنعرّف بها لاحقا. كتب الشهابي،وهو ليس من مواليد ثلاثينات القرن العشرين (ولد شرابي سنة 1929):

" كتبت في الجزء الثاني من كتاب" الاستعمار" وكذلك كتب الأستاذ عزّت دروزة (ودروزة انتمى إليها سنة 1916) في كتاب " حول الحركة العربية الحديثة" أنّ الجمعية تأسّست في باريس سنة 1911، وقد وهم كلانا لأنني اطلعت في القاهرة لدى الأستاذ محبّ الدين الخطيب على منشورين سياسيين للجمعية بعنوان الصرخة الاولى والصرخة الثانية وكذلك على كرّاس يشتمل على منهجها، فوجدت في ثلاثتها ختما للجمعية تاريخه 1909 وشعاره نخلة. وفي المنهج المذكور أنّها تأسّست في الرابع عشر من شهر تشرين الثاني (نوفمبر) سنة 1909"(الشهابي، القومية، ص 73 ، الهامش).

ومحبّ الدين الخطيب الذي يتحدّث عنه الشهابي كان عروبيا إسلاميا صرفا وسيتحوّل في نهاية الأمر إلى الاسلامية فيصبح مدير مجلّة الأزهر وصاحب مجلّة "الزهراء" والشورى والمطبعة السلفيّة" المشهورة.

إن ما نذهب إليه هو وحده الذي يفسّر لم لجأت "العربية الفتاة" (أي بسبب ضعفها) الى حزب اللامركزية سنة 1913 "تلتمس" منه الاشتراك فيما "أزمعت عليه من عقد مؤتمر باريس" هذا إذا لم يكن أعيان" الجمعية الاصلاحية في بيروت وحزب "اللامركزية" في مصر هم الذين "أوحوا" بعقد هذا المؤتمر مستغلّين حيويّة الشباب في "العربية الفتاة".

تضخيما يبيّن تهافته ما كتب عنها أحد المنتمين إليها وهو الأمير مصطفى الشهابي الذي كان سنة 1911 طالبا في باريس :

« لقد عرفت شخصيّا جميع رفاقنا في "الفتاة" إلاّ خمسة أوستة »[82] وقد قدّر عدد المنخرطين فيها على النحو التالي :

« دخل الجمعيّة قبل الحرب العالميّة الأولى وفي أثنائها نحو ستين شخصا »[83]

وأضاف: «ودخلها في أيام الحكومة العربيّة الفيصليّة بسورية ثمانون عضوا أو أكثر »[84] وبما أنّنا لا نهتم بمن دخل الجمعيّة أثناء الحرب الأولى ولا أثناء فترة حكم فيصل،الذي كان من أعضائها، لما نعرف من تكاثر أعداد المتحزّبين عندما تقترب الأحزاب من "النصر" فإنه يمكننا أن نقول إنّ عدد أعضاء جمعيّة العربيّة الفتاة لم يكن يتجاوز قبل إعلان الحرب عدد الحواريين الإثني عشر وهم على اختلاف بين المصادر حول بعض الأسماء، الدمشقيون أحمد قدري الترجمان زميل دروزة في الابتدائيّة الذي سيضمّه إليها وجميل مردم أحد أعضاء حكومة فيصل أوّلا وأحد أركان الكتلة الوطنيّة في سوريا بعد ذلك ومصطفى الشهابي المعروف بانتمائه إلى الكتلة الوطنيّة وبأعماله الأكاديميّة وصبحي الحسيني و البيروتيون توفيق الناطور ومحمد المحمصاني وعبد الغني العريسي وتوفيق فائد والبعلبكيّان الشيعيان رستم حيدر رفيق فيصل في تجربته السوريّة والعراقيّة والذي سيقتله في بغداد بسبب الاختلاف حول الموقف من ألمانيا أحد موظفي الشرطة والنابلسي عوني عبد الهادي رفيق فيصل كذلك ومترجمه وهو فلسطيني قام بدور كبير في فلسطين لتجاوز الصراع بين الحسينيين الهاشميين والنشاشيبيين الشركس في الثلاثينات خاصة. هؤلاء هم الطلبة الشوام في باريس الذين أنشأوا "العربيّة الفتاة" وهم لا يدخلون إلا عرضا في الموضوع الذي ندرس لأنّهم من جيل لاحق لجيل الكردي فلا مجال عندئذ للأخذ بما كتب الائتلافي والعروبيّ الإسلاميّ دروزة حول هذا الموضوع لأنّه ضخّم الجماعة حتى أصبح الأمراء الهاشميون وكبار الضباط العثمانيون الاتحاديون المرتدّون من أركان هذه الجمعيّة فضاعت بذلك النواة المؤسّسة بتفكيرها الخاص وبنشأتها الفكريّة الجديدة (الدراسة في فرنسا مثلا وكان أغلب السابقين من الذين درسوا في الآستانة) ضمن هذا البحر المتلاطم ممن ركبوا سفينة العربيّة الفتاة آخر لحظة.

---

[82] مصطفى الشهابي . ـــ القوميّة، ص 74

[83] مصطفى الشهابي. – القومية، ص 75

[84] مصطفى الشهابي – القومية، ص 73

فهل يتصوّر المرء أنّ جماعة من الشباب مثل هذه الجماعة يمكن أن يكون لها دور فعّال إزاء محترفين للسياسة من أمثال رفيق العظم وحقّي العظم ومحمد رشيد رضا الذين لا يتورّعون عندما يختلفون معهم على أن يكتبوا فيهم ما كتب الكردي في سبب امتحانهم الحقيقيّ. «وعهده (يقصد عهد عبد الكريم الخليل الذي شنقه جمال باشا) عهد أولاد طائشين،وكان على شيء من البلاهة،مهملا لأوراقة، وربما تركها في أيدي من لا يعرفهم وخرج لقضاء حاجة، ومثل هذا لا يستودع سرّا، ولا يلقى المؤتمرون معه إلا شرّا »[85]

ولعلّ جماعة لامركزيّة القاهرة كانت تحتاج إلى حماسة شباب العربيّة الفتاة فتمكّنت بذلك من عقد مؤتمر باريس الذي رأسه الزهراوي وانتهى باتخاذ قرارات دفعت العثمانيين الاتحاديين إلى الاستجابة لبعض مطالب المؤتمرين،بسبب خشيتهم من زيادة توتّر العلاقات بين الطرفين في فترة كانت كل الدلائل فيها تشي باقتراب الحرب الكبرى ممّا سبب انفجار حزب اللامركزيّة الذي انقسم قسمين : قسم رفيق العظم وقسم حقّي العظم. والقسم الثاني يرى أنّ ما تحقّق هو أقلّ من المطلوب. هذا الانشطار يعدّ، في نظرنا، دليلا على نهاية دور جيل محمد كرد علي المدني (40—50 سنة) بسبب اقتراب الحرب وبداية بروز دور العسكريين وهم بغداديون وموصليون أساسا، أي هم نتاج سياسة مدحت باشا في القرن التاسع عشر الذي وجّه أعدادا كبيرة من العراقيين من مختلف الطبقات نحو الخدمة العسكريّة. ولهذا لا نعجب لتأسيس "العهد" العسكريّ العراقيّ في جانفي 1914 أي في الشهر الذي انفجر فيه حزب اللامركزيّة المدنيّ الشامي.ّ ولقد نشر محمد حسنين هيكل بعض الوثائق البريطانيّة الهامة حول تأسيس "العهد" بقيادة عزيز عليّ المصريّ وعضويّة عدد كبير من الضباط العراقيين أشهرهم نوري السعيد ورد ضمنها هذا التقرير الذي بعث به المستر .م.راسل من القاهرة إلى لندن حول مقابلة جرت بينه وبين الكولونيل عزيز علي في 16 أوت 1914 :

«إنّنا لا نحن ولا الأتراك كنّا نعرف كثيرا عن هذه الجمعيّة. كنّا نعرف اسمها من خلال معلومات غير مؤكّدة تردّدت في أوساط استامبول ودمشق. لكنّنا منذ فبراير هذا العام تابعنا اهتمام الحكومة التركيّة بهذه الجمعيّة مما أدّى إلى القبض على عزيز المصري ثمّ علمنا

---

[85] محمد كرد علي ـــ المدكرات، صص 113-114 والتلكّ وتوجّس الخيفة سمة نفسيّة عثرنا عليها عند أغلب محايلي محمد كرد علي (ستشي الزهراوي) فلقد عرضت الدولة بعد مؤتمر باريس وظائف على محمد رشيد رضا ورفيق العظم اللذين قبلا بتسمية الزهراوي، عضو حربهما، عضوا في مجلس الأعيان فتوجّسا خيفة من الاتحاديين و لم يلتحقا بالآستانة.

أن مجلسا عسكريا شكّل لمحاكمته في أبريل وحكم عليه بالإعدام[86] ونظرا لنفوذه بين الضباط النشيطين،ونظرا لحقيقة أنّه مصري، فإنّ الحكم لم ينفّذ واكتفى بترحيله إلى وطنه الأصلي، مصر،منفيّا في حقيقة الأمر. بهذه الخلفيّة في ذهني استقبلت عزيز المصري اليوم وقد أراد أن يحدّثني عن أهداف جماعته ولكنه لم يعطني تفاصيل كافية عن جمعيّة العهد ولا عن رفاقه فيها وإنّما اكتفى بأن قال لي إنّه جاء إليّ مفوّضا مما أسماه "اللجنة التنفيذيّة لجمعيّة العهد" بقصد اكتشاف نوايا الحكومة البريطانية تجاه احتمال قيام دولة عربيّة مستقلة عن تركيا وعن كلّ القوى الأجنبيّة مع رغبتهم في إيجاد علاقة خاصة بينهم وبين الحكومة البريطانيّة في مجال السياسة الخارجيّة. إنّ عزيزا عرض أمامي تصوّره لحدود الدولة العربيّة المستقلة التي يفكّر فيها هو ورفاقه[87] وقد حدّدها بخطّ يمتدّ شمالا ما بين ميناء الإسكندرونة، جنوب تركيا في شمال البحر الأبيض وولاية الموصل امتدادا إلى حدود فارس وهو ورفاقه يعتبرون أنّ قلب هذه الدولة ومكمن قوّتها سوف يكون المثلّث ما بين بغداد والحجاز ونجد وسوريا.[88] وهم لا يفكّرون الآن في جنوب شبه الجزيرة العربيّة "اليمن وعسير" لأنّ هذه المنطقة ممزّقة

---

[86] تفطّنت المخابرات العثمانية إلى تأسيس هذا التنظيم العسكري ولذلك حكم على عزيز علي بالإعدام فتدخّلت بريطانيا لتغيير الحكم وقد نظم الباشا والشاعر أحمد شوقي في هذه المناسبة قصيدة التمس فيها تدخّل محمد الخامس للحيلولة دون تنفيذ حكم الاعدام في هذا العسكري منها هذه المقطوعة (الكامل)

بالله بالإسلام بالجرح الذي	ما انفك في جنب الهلال يسيل
هلاّ حللت على السجين وثاقه	إنّ الوثاق على الأسود ثقيل
أيقول واش أو يردّد شامت	صنديد برقة موثق مكبول
هو من سيوفك أغمدوه لريبة	ما كان يغمد سيفك المسلول
فاذكر أمير المؤمنين بلاءه	واستبقه إن السيوف قليل

[87]) نسبق القارىء فنشير أنه على "مصريته" سوف يستثني مصر من هذه الدولة لأنها لم تكن تعتبر قبل ثلاثينات القرن العشرين (الحصري) جزءا من "الأمّة العربية"

[88] سوف يظهر فيما بعد أنّ الصراع بين القوتين التقليديتين الهاشميّة والوهابية هو صراع شالّ وسيتمثّل دور الحصري في تحويل "قلب هذه الدولة" إلى مصر. ولقد عبّر أحد شعراء البلاط السعودي عن هذا الصراع في البيت التالي هجا فيه فيصل ونسب تكوين الدولة الفيصليّة إلى الأنجليز (الوافر)

بسيفك لا بسيف الإنكليز	دخلت الشام " إيزي" ثم "إيزي"

بالصراعات في الوقت الحالي وغير قادرة على الإسهام في المشروع العربيّ كما يفكر فيه عزيز المصري ورفاقه »[89]

في هذا الوقت الذي كان فيه حزب العهد يفكّر في الانتقاض على الدولة العثمانيّة الاتحاديّة، خاصة إذا دخلت الحرب، بعون من بريطانيا، حدثت الاتصالات الأولى في فيفري 1914 بين الأمير عبد الله الهاشميّ و المعتمد السامي البريطاني في القاهرة اللورد كتشنر، بواسطة فارس نمر البروتستانتي وأحد قدماء جمعيّة بيروت السريّة بغاية مساعدة بريطانيا والده الشريف حسين[90] إذا انتقض، هو أيضا، على الدولة.

هذان طرفان، حجازيّ (الحزب الهاشميّ) وعراقيّ (حزب العهد) رأينا سعيهما، منفصلين، إلى الاتصال بـ "ألبيون الخبيثة "فهل يمكن لحزب اللامركزيّة (أي من بقي فيه مثل رفيق العظم ومحمد رشيد رضا..) أن يتخلّف عن الركب ؟ «كلّ ما عرفناه شخصيًا هو أنّهم (يقصد الأنكليز) اتصلوا سنة 1914 وقبل إعلان الحرب العظمى الأولى بقليل بالسيد رشيد رضا صاحب مجلة المنار ومؤسّس جمعيّة "الجامعة العربيّة" وسألوه أن يوفد مندوبين إلى الأمراء عبد العزيز في نجد والإمام يحي في اليمن والسيد الإدريسي في عسير وبعض زعماء الشام يسألونهم رأيهم في الخطّة التي يسيرون عليها حين نشوب الحرب فوافق مبدئيًا وسألوه عن النفقات التي يستلزمها هذا المشروع فقدّره بألف جنيه دفعت له وأنتدب لهذه المهمة ثلاثة من الشبّان العاملين في القضيّة وهم السادة محبّ الدين الخطيب، أوفده إلى نجد والشيخ محمد القلقيلي، أوفده إلى بلاد الشام والشيخ عاصم رضا (ابن عمّه) أوفده إلى اليمن[91] واحتلّ الأنكليز البصرة يوم 21 نوفمبر[92] سنة 1914 والأستاذ محبّ الدين الخطيب ينزلها وكان في طريقه إلى نجد فاعتقلوه فأرسل إلى السيّد بالقاهرة يستصرخه لإنقاذه من "بيت خالته"[93] فسعى لدى الأنجليز فأفرجوا عنه فعاد إلى القاهرة بعد اعتقال امتدّ أشهرا وأما الثاني أي الشيخ القلقيلي فقد بلغ ميناء بيروت ظهر أوّل يوم أغسطس سنة

---

89 محمد حسنين هيكل . ـ القنوات السرية، جريدة العرب الصادرة في لندن، أعداد مختلفة بداية من جانفي 1996

90 الشريف حسين : ولد في الآستانة سنة 1856 ومات سنة 1931 . انتهى حكم ابنه عليّ بسقوط مكّة سنة 1924 و المدينة سنة 1925 في أيدي الوهّابيين.

91 مؤسّسة المنار هي في الحقيقة مؤسّسة عائلية إذ كان يديرها عبد الرحمن عاصم رضا وصالح رضا ووصفي رضا

92 في الوثيقة التي أوردنا بعضا منها قبل الآن كان حزب العهد موافقا على احتلال البصرة

93 من السجن والعبارة مستعملة في تونس.

1914 بباخرة البريد الإيطاليّة وعلم وهو بالباخرة بنبأ إعلان الحرب في ذلك اليوم [94] فلزمها ولم يبرحها وعاد بها إلى الأسكندريّة وعلّل ذلك بالخوف من اعتقاله فيما لو وقع بأيدي الترك. وحالت حوائل دون سفر الشيخ عاصم إلى اليمن » [95]

هل نعلّق من جديد على شرابي الذي اعتبر "العربيّة الفتاة" بمثابة "رأس الرمح" في المقاومة العربيّة وهي التي لم يتمكّن الشيخ القلقيلي حتّى من الاتصال بها عند اندلاع الحرب سنة 1914 ؟ لقد بلغت أصداء هذا النشاط السياسي المحموم في القاهرة أسماع "العربيّة الفتاة" فاتصلت بجماعة المركزيّة للاطلاع على حقيقة ما يحدث :

« اهتم رجال الحركة في سوريّة لهذا النبإ وما كانوا يعرفون شيئا عن أي اتصال مع الأنكليز فعقدوا اجتماعا سريّا قرّروا فيه انتداب الأستاذ الشيخ كامل القصّاب العضو في جمعيّة الفتاة ومن كبار العاملين بحقلها للسفر إلى مصر والاطلاع على هذه الاتصالات وإبلاغ القائمين بها أنّهم لا يرضون بما دون الاستقلال التام لبلاد العرب [96] ولكن كيف السبيل إلى مصر والحدود مغلقة، والطرق مقفلة، والسفر ممنوع، والسلطات العسكريّة تسيطر على كلّ شيء؟ بيد أنّ هذا لم يبعث اليأس في نفس الأستاذ، وكان معروفا بقوة العزيمة، فجاء إلى بيروت دارسا مستطلعا، فعرف أنّ هنالك باخرة إيطاليّة تصل بعد يومين في طريقها إلى الإسكندريّة فاستخار الله، ونقد بحّارًا كان يعرفه مبلغا كبيرا أوصله سرّا وبطريق التهريب إلى الباخرة. وراب الأنكليز في ميناء الإسكندريّة أمره عند وصوله فاعتقلوه. بيد أنّ توسّط السيد رفيق العظم ورشيد رضا [97] لديهم جعلهم يفرجون عنه فذهب إلى القاهرة واتصل بالإخوان فعرف أنّه لم يجر أي اتفاق وأنّ الأمر ما كان يتجاوز أحاديث عابرة » [98]

يتساءل المرء عمّا يجمع، إنّ استثنينا العداء للعثمانيين الاتحاديين، بين هذه الجماعات الخمس التي لا يكاد يوجد اتصال بينهما : جماعة عسكريي "العهد" وجماعة قدماء جمعيّة بيروت السريّة وجماعة اللامركزيّة وجماعة العربيّة الفتاة وجماعة الشريف

---

94 بين مختلف البلدان الأوربية إذ أن السلطنة لن تدخل الحرب إلا يوم 3 نوفمبر 1914 ضدّ روسيا وفرنسا وبريطانيا واليابان.

95 أمين سعيد. ـــ أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين، ص 37-38

96 ما هي حدود بلاد العرب ؟ وما هي قوة الجماعة التي تبرّر هذه اللهجة القاطعة ؟

97 نلاحظ أنّنا بإزاء وساطة جديدة. ولسوف يعتقد رشيد رضا أن الأنكليز سوف "يعترفون له بالجميل" فيصل به الأمر حدّ مراسلة لويد جورج، من دون تفويض، يعرض عليه طريقة حل "القضية العربية".

98 أمين سعيد . - أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين، ص 29

حسين كما يتساءل عمّا يجب أن يكون عليه موقف بريطانيا من كلّ واحدة منها وهي الدولة الرأسماليّة الخبيرة أكثر من غيرها بالشرقين الأدنى والأوسط والتي من صالحها أن تختار أكثر هذه الجماعات إغراقا في النظرة التقليديّة ممثلة في الشريف حسين. فالشريف حسين هو وحده القادر، إلى حدّ كبير، على التقليل من تأثير البيان الذي صدر بتاريخ 23 نوفمبر 1914 « للعالم الإسلامي (والذي) وقّعه شيخ الإسلام وثمانية وعشرون عالما من ذوي المناصب الدينيّة الكبيرة وكان البيان مصدّرا بإذن السلطان بنشره ونصّ الإذن إنّنا نأمر بأن يوزّع هذا البيان على جميع الأقطار الإسلاميّة ". وقد أهاب البيان بجميع مسلمي العالم ـ سواء كانوا من رعايا دول الحلفاء أم لم يكونوا ـ أن يطيعوا كتاب الله و أوامره كما فسّرته الفتوى الشريفة وأن يشتركوا في الدفاع عن الإسلام والأماكن المقدسة »[99]. لذلك ستطلب بريطانيا من بقيّة الجماعات أن تعمل تحت لوائه أي تحت لواء فيصل أي تحت لواء لورنس الذي كان منذ 1909 على صلة بالمنطقة يدرسها دراسة داخليّة شدياقيّة. وهكذا بعث هذا الشيخ البدوي الغريب عن عالم الديبلوماسيّة الغربيّة "الماكييفيليّة" بفيصل إلى الشام للاطلاع على مدى فاعليّة "القوميين". وقد التقى عند وصوله إلى دمشق في 26 مارس 1915 بزعماء جمعيّة العهد والعربيّة الفتاة و"انضمّ" إليهما معا وبذلك حصل الإجماع الشكليّ الذي طمس اختلاف النظرة إلى الأشياء حتى اقتراب نهاية الحرب الكبرى.

في هذه السنة يجب تنزيل امتحان أحمد جمال باشا الشوام بعد أن عيّنته الدولة واليا على الشام أي على هذه المنطقة التي لا أحد فيها يجهل صرامته التي بدت منذ 1909 عند قمع الحركة المحمّديّة « كلّمته ستّ مرات أنا والدكتور شهبندر في رضا بك الصلح وابنه رياض بك[100] فكان جوابه لي ولشهبندر آخر مرّة يخاطبني : هل تعرف كلّ شيء ؟ فقلت كلاّ. قال : « إنّ رضا الصلح الذي تتوسّط له قد أتى أمرا لو أتاه إبني لأغرقته في البحر حبّا بسلامة الدولة، ثمّ أقف أبكي عليه بصفته ابني (علمت بعد سنين أنّ الرجل كان يتّهم بالدعوة لانكلترا) وطلب ألاّ نعود إلى الكلام في هذا المتهم »[101]

وقد بارك جورج أنطونيوس هذا الاختيار البريطاني فكتب :

---

[99] حورج أنطونيوس، اليقظة، ص 222

[100] رياض الصلح : لم يقتل إذاك ولكنّه قتل سنة 1951 في عمّان.(الموسوعة العربيّة الميسّرة، ح 2)

[101] محمد كرد علي. ـــ المذكّرات، ص 155

« لعلّ كتشنر كان أكثر ساسة الحلفاء إدراكا للأخطار الناجمة عن الموقف في البلاد العربيّة. وسيبقى له ولرونالد ستورز الفضل في أنّهما أوّل من فكّر في مواجهة هذه الأخطار بخطوتهما الجريئة بعقد حلف مكّة. ولقد وجّه منذ ذلك الحين كثير من النقد لتلك السياسة ووصفت بأنّها سياسة خاطئة وأنّها كانت مبنيّة على تقدير غير دقيق لأحوال شبه الجزيرة العربيّة ،وأنّ بريطانيا العظمى راهنت على الجواد الخاسر [102] حينما اختارت الشريف حسين ليكون حليفها الرئيسي ضدّ الأتراك وفضّلته على ابن سعود » [103]

لقد آتت السياسة البريطانيّة أكلها إذن فأطلق الشريف حسين، أمير مكّة،من شرفة داره، الطلقة الأولى، في 10 جوان 1916 معلنا بذلك بدء انتفاضته ضدّ الدولة ثم أصدر المنشور التالي الذي تحسن مقارنة مضمونه ولغته بما رأينا من تفكير محمد رشيد رضا في الفصل المتعلق بالعروبيّة الإسلاميّة :

« باسم الله الرحمن الرحيم

منشور عام من شريف مكّة وأميرها إلى جميع إخوانه المسلمين

"ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين.

كلّ من له إلمام بالتاريخ يعلم أنّ أمراء مكّة المكرّمة هم أوّل من اعترف بالدولة العليّة من حكّام المسلمين وأمرائهم (...) إلى أن نشأت في الدولة جمعيّة الاتحاد والترقّي وتوصّلت إلى القبض على إدارتها وجميع شؤونها بقوة الثورة، فحادوا بها عن صراط الدين ومنهج الشرع القويم ومهدوا السبيل للمروق منه واحتقار أئمّته وسلبوا شوكة السلطان المعظم ماله من حقّ التصرّف الشرعيّ والقانونيّ أيضا وجعلوه، هو ومجلس الأمّة ومجلس الوكلاء، منفّذين للقرارات السريّة لجمعيتهم الثوريّة وأسرفوا في أموال الدولة وحمّلوها الديون الفاحشة (...)

---

[102] الصراع الهاشمي السعودي قديم ولسوف يتجلّى حتى اثناء أحداث الكويت سنة 1990 عندما ناصر التسريف الحسين بن طلال صدام حسين. وقد كانت حكومة الهند البريطانية تدعم الجواد السعودي وكان مركز القاهرة البريطاني يدعم الجواد الهاشمي. ولسوف تتخلى بريطانيا في بداية العشرينات عن الشريف حسين، بعد أن نصت أبنيه فيصل الاول وعبد الله على عرشي العراق وشرق الأردن، فيبتلع السعوديون، لحاجتهم الى منفذ علىالبحر الأحمر، امارته، ومن بين أسباب مراهنة بريطانية في البداية على الجواد الهاشمي نفور الشوام المسيحيين خاصة من الوهابيةالتي يعتبر تفكير الحسين، علىتقليديته مقارنة بها "رحمة" فالحسين ولد بالاستانة وعاش فيها ومن بين زوجاته تركيات. وعندما هربت إحدى حفيداته، الأميرة عزّة، سنة 1936 ، مع نادل مقهى أرثوذكسي وتزوّجته عدّ البعض هذاالحادث من نتائج اختلاط دم الشرفاء بالأتراك. (أنظر : نجدة فتحي صفوة . ــ العراق في الوثائق البريطانية . ــ البصرة – 1983)

[103] جورج انطونيوس. اليقظة، ص 220

وأضاعوا عدّة ممالك كبيرة من ممالكها ومزّقوا شمل الأمّة العثمانيّة بمحاولة جعل شعوبها كلّها تركيّة بالقوّة القاهرة فأوقعوا بينها وبين العنصر الذي أرادوا تسويده عليها وإدغامها فيه العداوة والبغضاء، وخصّوا العرب ولغتهم بالاضطهاد ولم يكتفوا بذلك كلّه، حتى خاضوا بالدولة والأمّة غمرات هذه الحرب الأوربيّة الساحقة الماحقة(...) ومن باب الأفعال أنّهم أبطلوا ما كان محتّما على تلاميذ المدرسة الحربيّة وغيرها وعلى جميع العسكر من التزام الصلاة فجعلوا الصلاة في نظامهم العسكري اختياريّة غير واجبة توسّلا بذلك إلى إبطالها بالفعل(...) ثمّ جاءت أوامرهم في أثناء هذه الحرب إلى الجنود المقيمين في مثل المدينة المنوّرة أومكّة المكرّمة أو الشام تحتّم عليهم الإفطار في رمضان بعلّة المساواة بينهم وبين الجنود الذين يقاتلون في حدود الروس... وقد صار أمر هذه الدولة إلى جمعيّة اغتصبت حقّ آل عثمان الكرام بقوة الثورة وجعلته في أيدي زعانف ليس لأكثرهم في الشعب التركيّ الإسلاميّ أصل راسخ،ولا في الإسلام علم صحيح، ولا عمل صالح كانور باشا وجمال باشا وطلعت بك[104] »[105]

[104] مآخذ الشريف حسين في هذا المنشور دليل على صحّة مذهبنا في تصيف العثمانيين إلى رضا وين لافيتيين وصباحيين والاجراءات التي اتخذها العثمانيون الرضآويون أثناء الحرب هي بصفة عامة إجراءات سيتّخذها مصطفى كمال عندما سينفرد بحكم تركيا بداية من 1924 وهي إجراءات ستتبنّاها بعض الأنظمة العربيّة بعد الحرب العالمية الثانية ولقد عبّر حتىالاسلامي الاتحاديّ شكيب أرسلان عن امتعاضة منها فكتب :

" والدي يلوح لي أنّه بعد واقعة الدردنيل (1915) التي ظفرت فيها تركيا (كذا !!) بجيش الحلفاء حصل عند رجال الاتحاد والترقّي نشوة ظفر غير معهودة ولعبت خمرة النصر برؤوسهم فسكرواوأبرموا قرارات كثيرة من جملتها سفور النساء الذي كان إلى ذلك الوقت ممنوعا. ومن جملتها نقل المحاكم الشرعيّة من المشيخة الإسلاميّة الى نطارة العدلية (يقصد وزارةالعدل) وترك المشيخة بدون عمل تقريبا. ومن جملتها القضاء على الروح العربيّة في سوريا (أرسلان، سيرة ذاتية، ص 155) ما معنى "عملية القضاء على الروح العربية في سوريا" ؟ يشرح الأمير نفسه هذه العملية :

" قد ظهر أنّهم كانوا يريدون القضاء على الوجاهة القديمة ومحو نفوذ أبناء الأصالة لأن الأتراك كثيرا ما يتحدّثون بكون العرب هم أمّة أرستقراطية وأن هذا هو السبب في عدم امتزاجهم مع الأتراك الذين هم أمة ديمقراطية بطبيعتها" (سيرة ذاتية، ص 156)

فللقضية إذن، بعد يتّصل بالنظرة إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثم إلى علاقة الدولة بالمجتمع

[105] أمين سعيد . ـــ أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشريف حسين، صص 99-105

وفي حين نظم الرصافي في التعريض بالمنتقضين وأحلافهم (البسيط)

دع الحسينين[106] في مصر وقد بغيا ففي الحجاز حسين ثالث لهما

هذان قد أخجل الأهرام بغيهما وبغي ذلك أخزى البيت و الحرما

فأنت يا أرض ميدي تحته جزعا و يا سماء عليه أمطري نقما

قالوا الشريف ولو صحت شرافته لم ينقض العهد أو لم يخفر الذمما

وفي حين خطب جمال باشا في الموضوع منددا بـ« ذلك الفرد الخسيس الذي دفعته القحة لأن ينسب نفسه إلى الرسول صلوات الله عليه وسلامه فقد اضطر الدولة العثمانية إلى أن توجه إليه قوىكان الحق أن توجه لتهزم البريطانيين في القناة وتحتل القاهرة »[107]وفي حين وصل الاستنكار بالأمير شكيب أرسلان حد الشماتة بمن أعدمهم جمال من الشوام لتواطئهم مع بريطانيا وفرنسا :

« لا أزال أحفظ قولا لأحدهم،وأتحاشى ذكر اسمه لما له من مقام بين الناس إلى يومنا هذا، وقد كتب بعد إعدام الشهداء مقالا نشر له في ذلك الحين ومما قاله حرفيا تعريضا بهم لوعلم العرب ما كان يدبره لهم هؤلاء الخونة لقطعوهم إربا إربا ورموا بهم إلى الكلاب »[108]في هذا الوقت الذي شهد الأحداث الدامية التي عرضنا كان أول عمل إيديولوجي قام به محمد رشيد رضا هو "الإفتاء" بشرعية تحالف الشريف الهاشمي المسلم مع النصارى. ولقد صاغ ذلك في أسلوب ينفي مسؤولية الشريف حسين ومسؤولية الفرنسيين والأنجليز في تخطيط هذه السياسة ويرجع ذلك إلى "العناية الإلهية الرحيمة" وكأنه يستند في ذلك إلى "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله" وما يوافقها على مستوى النظرة إلى الطبيعة وإلى المجتمع أي ما يوافقها من انشدادهما معا إلى الله وخلفائه في أرضه :

« أو ليس خذلانه ـ جلت قدرته ـ لحكومة الاتحاديين الملحدين، بما أقدموا عليه من تنكيل بالعرب وانتهاك حرمات الدين وتوفيقه ـ عمت رحمته ـ لأمير مكة ومن معه من

[106] يقصد بهما حسين كامل، خديوي مصر الذي نصبته بريطانيا خلفا لعباس حلمي ووزيره حسين رشدي، وكانت زوجته أختا لأحدى زوجات الشريف حسين.

[107] جورج أنطونيوس يقظة العرب، صص 305-306

[108] عنبرة سلام الخالدي ـــ جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين . ـــ بيروت، 1978 ـــ ص 105 .وعنبرة هي بنت سلام علي سلام، أحد أعيان جمعية بيروت الإصلاحية التي اشتركت في مؤتمر باريس وأخت صائب سلام وخطيبة عبد الغني العريسي. وقد تزوجت بعد إعدامه من عائلة الخالدي الفلسطينية

المسلمين بالخروج على البغاة المارقين وتسخيره ـ بهرت حكمته ـ لدولتي الفرنسيين والبريطانيين الكتابيين بحمل الحجّاج من الغرب والشرق إلى البلد الأمين، أليس هذا كلّه أقدارا تتابعت وأسرارا تشايعت »[109]

وينتقل إلى نفي حقّ "الترك" في الخلافة وحقّ الآستانة في أن تكون مركز الخلافة ويتخلّص إلى أنّ "الترك" الحاكمين اليوم كانوا في حقيقة الأمر سبب انحطاط "دولة الإسلام العربيّة" :

« أيها المسلمون الكرام من سكّان حرم وحجّاج بيته الحرام،إنّكم تعلمون أنّ الإسلام دين سيادة وسلطة وأنّ شريعته نزلت ليقيم أحكامها أهله لقوله تعالى : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم (...) وهذه البلاد العربيّة هي مهد الدين ومهبط وحيه ومشرق نوره،وكان أهلها هم السابقين إلى تلقّيه والاهتداء به، ثمّ تبعه فيه غيرهم من عرب الحجاز فسائر أهل الجزيرة ثمّ حمله العرب إلى سائر الأقطار ونشروه فيها (...) ثمّ طرأ الضعف على الأمّة الإسلاميّة بتفرّق الوحدة العربيّة الكافلة لها وتغلغل الأعاجم في الدول الإسلاميّة التي تعدّدت بسبب ضعف سلطة الخلافة »[110].

وختم كلامه بمدح الشريف حسين الذي وصفه بـ"المنقذ " ودعا المستمعين إليه إلى عدم الكفر بنعمة الله الذي خوّلهم مثل هذا"الخليفة" :

«لم نر أحدا من زعماء المسلمين وكبرائهم قدّر الحالة الخطرة التي وصل إليها الإسلام قدرها وانبرى لتداركها إلاّ هذا الرجل العظيم ـ أمير مكّة وشريفها ـ فإنّه رأى أنّ الدولة ـ وهو أعلم أهلها بحالها ـ قد أمست على شفا جرف،وأنّ ملاحدة الاتحاديين قد اتّخذوا الأحكام العرفيّة والقوّة العسكريّة ذريعة للتنكيل بالأمّة العربيّة بتقتيل رجال الفكر والعمل ومصادرة أموال أهل الثروة منها حتى لا يبقى فيها رجاء في عامل ولا في عمل، فانتدب لتدارك الخطب ومصارعة الخطر بنفسه الكريمة وأنفس أنجاله النجباء (...)كلّنا يعلم أنه لا يوجد في الدنيا كلّها مكان يصحّ لتأسيس دولة إسلاميّة تخلف الدولة العثمانيّة إذا ما وقع بهاما نخشاه عليها إلاّ جزيرة العرب وما يتّصل بها من البلاد العربيّة لما خصّ الله تعالى به هذه البقعة وأهلها من الخصائص،ولا يعقل أن يحفظ استقلال الإسلام في مثل بلاد الأفغان إن هو زال في مهده وموطن نشأته ومحلّ إقامة شعائره. انفردت هذه البقاع

[109] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 93

[110] محمد رشيد رضا. ـــ الرحلات، صص 178-183

الطاهرة المقدّسة بأنّها أجدر بقاع العالم الإسلامي لإقامة استقلاله [111] وكذلك انفرد سيّدها وأميرها في هذا العصر بالنهوض بما يجب من العمل والاستعداد لتجديد هذا الانتقال (...) أيها الحجازيون ، إنّ من يكفر منكم لهذا الرجل المصلح المنقذ هذه النعمة فهو أكفر الناس للنعم [112] أيها المسلمون، يجب أن تعلموا أنّ هذا العمل أعظم خدمة للإسلام في هذا الزمن » [113]

كم كان سرور الشريف حسين عظيما وهو يستمع إلى هذه الخطبة في منى وكم ستكون خيبته عظيمة كذلك عندما اقتربت الحرب من نهايتها وبلغ "الجيش العربي" العقبة وبدأ يتأهبّ للزحف نحو الشمال وبدت بوادر الانشقاق بين الشوام والعراقيين ومن ثمّ تغيّر موقف محمد رشيد رضا من " المنقذ" الشريف حسين و"أنجاله النجباء"

« فالعراقيون كانوا يؤلّفون العدد الأكبر في هذا الجيش ضبّاطا وجنودا،وكانوا تبعا لذلك يرون أن تكون القيادة بأيديهم والكلمة العليا لهم. أمّا السوريون فكانوا يرون أن تكون السلطة العليا لهم لأنّ القتال يدور في بلادهم وداخل أراضيهم،ولأنهم حملة القضيّة القوميّة وأوّل من نادى بها » [114]

لو بقي عندنا متّسع من الصفحات لتوقّفنا عند المقابلة بين "حملة السلاح" و"حملة الأفكار" فلنواصل إذن. لقد اتخذت الخصومة شكلا عمليّا عندما صدر أمر عسكري « يقضي بدمج الفرقتين العسكريتين اللتين كانتا للجيش الشمالي إحداهما بالأخرى وتعيين جعفر العسكري [115] قائدا لهما وكان يتولّى قيادة الفرقة الأولى حسن رفقي الخيمي (وهو سوري)

---

[111] ولسوف يكتب بقلمه بعد تهميش دوره أثناء الحكم الفيصلي في الشام " وإنما الحجاز معبد ليس مقرّ سلطة ولا ... أن يكون كذلك" (الرحلات، ص 276)

[112] ولسوف يكتب في الشريف حسين وأبنائه " وأمّا أمراء الحجاز فقد ظهر فيهم ما كنّا نقوله لأبناء الوطن السوري فيهم وهو أنه لا رجاء فيهم للمسلمين ولا خوف منهم على المسيحيين، لأنهم لا حول لهم ولا قوّة بأنفسهم وإنما هم مسخّرون لخدمة بريطانيا العظمى" (الرحلات، صص 276-277)

[113] محمد رشيد رضا . - الرحلات، ص 182

[114]) أسعد داغر . - مذكراتي على هامش القضية العربية، ص241

[115] و116 علاقة جعفر العسكري بنوري السعيد متينة فقد تزوّج كل منهما أخت صاحبه. ولسوف يقتل الأوّل في انقلاب بكر صدقي سنة 1936 والثاني في انقلاب عبد الكريم قاسم سنة 1958. وتعلّق جعفر العسكري ببريطانيا لا حدود له أمّا تعلّق نوري السعيد بها فلقد عبّر عنه بقوله " إذ كان دجلة لا يزال يجري في العراق فما ذلك إلاّ بفضل

وقيادة الفرقة الثانية نوري السعيد (وهو كرديّ عراقيّ) [116] ويقضي الأمر العسكريّ الذي صدر بتعيين الأول مفتّشا عاما للجيش والثاني رئيسا لهيئة أركان الحرب. ولم يلق هذا التدبير ارتياحا لدى الضبّاط السوريين (...) واستقال القائم مقام حسن رفقي الخيمي من منصب مفتّش الجيش العام،عقب خلاف نشب بينه وبين جعفر العسكري ولحق بالقاهرة متخليّا عن العمل بالجيش،وانتقل المعسكر العام إلى "أبي اللسن" متابعا الجيش نحو الشمال» (مارس 1918)[117]. هذا الصراع حول القيادة بين العسكريين الشوام كان في تلك الفترة قد شاع إلى حدّ دعا الشوام المدنيين إلى أن يتّخذوا موقفا منه. وقد اجتهد شوام المهجر المصري (كامل القصاب، محب الدين الخطيب، عبد الرحمن الشهبندر،محمد رشيد رضا، رفيق بك العظم، أحمد مختار الصلح، حسن حمادة المحامي...) في تطويقه ومن ثم ربط الصلة بينهم باعتبارهم مركز قوى مدنيا وبين فيصل. ولذلك أسسوا لهم "هيئة قومية" سطروا لها غايتين الغاية الأولى هي الوساطة بين الشقين العسكريين« إذ لا يجب أن يكون هناك سوري ولا عراقي وأن ينصهر الجميع في بوتقة العروبة »[118].

والغاية الثانية هي اقتراح سفر بعض من تخيرتهم هذه الهيئة وهو الماروني المتحفظ إزاء القومية اللبنانية إسكندر عمون إلى أوربا للتعريف بالقضية إذ « بقاء الثورة في عزلتها لا يجوز مطلقا إذا لم يكن مضرا بهاو مسيئا إليها »[119]كما أنه « لا يجوز أن تبقى (الثورة) محصورة في الإطار الضيق الذي تدور فيه، إطار الأنكليز وحدهم[120] » ولقد وقعت محاولات عديدة للتوفيق بين العسكريين باءت بالفشل كما أن برنامج سفر إسكندر عمون تخلى عنه الشريف حسين بعد أن وافق عليه وخصص لتنفيذه ألف جنيه وذلك بـ"نصيحة" من بريطانيا، ففسدت العلاقة بينه وبين شوام المهجر المصري قبل أن تضع الحرب أوزارها. ما هو سبب الخصومة الجديدة وما هي علاقتها بخصومة العسكريين العراقيين والشوام ؟ لا يربط أسعد داغر مثلا بين الخصومتين ويقدم للخصومة الثانية سببا يدعو إلى الاستغراب :

الأنكليز" (داغر، مذكراتي، ص113) وبصفة عامة يمكن اعتبار الخصومة بين البعثيين العراقيين والسوريين بداية من ستينات القرن العشرين خصومة لها شقيقتها الكبرى بداية من نهاية الحرب الكبرى.

[117] أسعد داغر. ـــ مذكراتي.صص 240- 241

[118] أسعد داغر . ـــ مذكراتي، ص 239

[119] أسعد داغر .ـــ مذكراتي، ص 238

[120] أسعد داغر .ـــ مذكراتي، ص 237

« وفيما كان القصّاب يعمل في تأليف الوفد المسافر إلى جدّة والأستاذ عمّون يعدّ معدّات السفر إلى أوربا وصلت إلى القاهرة جريدة القبلة ، لسان حال الحكومة الهاشميّة تحمل في صدرها خبرا أثار ضجّة كبرى لدى الذين قرأوه أو سمعوا به. فقد نشرت بالنبط العريض ما يلي :

"بشرى للمسلمين بتنفيذ الأحكام الشرعيّة في الحجاز" ثمّ أوردت خبرا خلاصته أنّ أحدهم حبس في حقوق فتسلّق السجن بقصد الفرار فأدركوه وأعادوه إلى السجن ثمّ حاكموه وحكموا بقطع يده ورجله من خلاف عملا بالآية الكريمة : "جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وينفوا من الأرض". وتناقلت الألسن الخبر في القاهرة فرحّب أناس بتطبيق أحكام الشرع الشريف واستغرب ذلك آخرون،واجتمع بعض أعضاء الوفد الذين دعوا للسفر فذهبوا إلى دار الوكالة العربيّة (يقصد المؤسّسة الممثّلة للشريف حسين في مصر) معتذرين عن السفر. وهكذا فشل المشروع »[121] إنّ ما يدعو إلى الاستغراب فيما يتعلّق بهذا السبب الذي قدّمه داغر لفشل المشروع هو أنه يعرض الخلاف بين الشريف حسين وشوام المهجر المصريّ وكأنه خلاف يتعلّق أساسا بموقف من "تطبيق الشريعة" والحال أن حركة الشريف حسين نفسها برّرت جزء من أسباب قيامها بحيد العثمانيين الاتحاديين عن الشريعة. ثمّ إنّه لا أحد من جماعة المهجر المصري كان يجهل حقيقة الأوضاع في الحجاز بل إنّ البعض منهم (محمد رشيد رضا،محبّ الدين الخطيب...) كانوا من الدعاة إلى "دولة الإسلام العربيّة" ثمّ إنّ محمد رشيد رضا سيتحوّل، فيما بعد، إلى أكبر نصير للوهّابيّة ولم يعرف عن الوهّابيّة أنّها كانت تنهج غير المنهج الذي نهجه أمير مكّة. وفي نظرنا إنّ اللجوء إلى مثل هذا التبرير للخصومة إنما كان يهدف إلى تغطية السبب الحقيقيّ وهو ما ذكرنا من هذا الخلاف بين العسكريين العراقيين المقرّبين من الأمير فيصل والعسكريين الشوام،ولقد كان فيصل بتأثير من لورنس، يعوّل على الأوائل ولا يثق بالشوام بصفة عامة فهو الذي ذكر عنه محمّد رشيد رضا أنّه كان يقول في الطبيب عبد الرحمن الشهبندر ، خرّيج الجامعة الانجيليّة ، قبل أن يقبل به وزيرا في حكومته سنة1919:

« إنّني لمّا عرفت الشهبندر احتقرت جميع أهل الشام» [122]

---

[121] أسعد داغر ـــ مذكراتي، ص 239

[122] محمد رشيد رضا. - الرحلات، ص 300

ولعل ما يؤكد ما نذهب إليه هو سعي هذه الجماعة بعد نهاية الحرب إلى التفكير في تأسيس حزب سوري محض لا يتضمن عراقيين : فما أن حلت سنة 1919 حتى دعا بعض هؤلاء (ومنهم كامل القصاب) إلى « فصل القضية السورية عن القضايا العربية الأخرى والسعي إلى إنشاء كيان مستقل لسورية تؤسسه بما يتلاءم مع تطورها وينسجم مع رغبة أبنائها ودعا القصاب وإخوانه السوريون في القاهرة إلى اجتماع عام درسوا فيه الموقف ووافقوا على إنشاء حزب سياسي سوري يعمل للقضية السورية وحدها ووقع الاختيار على السيد ميشيل لطف الله من أعيان السوريين المسحيين الأرثوذوكس رئيسا للحزب الجديد الذي سموه (الحزب الديمقراطي) والسيد محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار وكيلا للحزب الجديد والسليم سركيس سكرتيرا للحزب وتألفت لجنتها الإدارية كما يلي : رفيق العظم وكامل القصاب والدكتور الشهبندر والدكتور خليل مشاقة والمحامون إسكندر عمون ووهبة العيسي وحسن حمادة، أعضاء [123] »

إننا بإزاء ما يشبه التجديد لحزب اللامركزية الشهير وإزاء ما سيسمى أيضا بحزب "الاتحاد السوري" الذي يرفض قيام دولة تتسع لغير سوريا الطبيعية ومن ثم سيكون همه مقاومة فيصل وحزب الاستقلال الذي يضم عراقيين وسوريين من بينهم شق من العربية الفتاة بسبب هيمنتهم على دواليب الدولة الفيصلية (1918– 1920). ولقد كان « رأس الرمح » في مقاومة الاستقلاليين هو محمد رشيد لأنه كان يحس، لما قدمه من أعمال أثناء الثورة، بغبن شديد وكان لا يقبل بأقل من التعامل مباشرة مع فيصل : فمنذ سفره من المهجر المصري إلى الشام في 12 سبتمبر سنة 1919 كان هدفه الاتصال المباشر بفيصل «سافرت من القاهرة. ولما جئت محطة السكة الحديدية وجدت فيها صديقي رفيق بك العظم جاء لتوديعي فيمن جاء من الأصدقاء فأخبرني أنه قد جاءت برقية من دمشق تفيد أن الأمير فيصلا (ملك سوريا اليوم) قد سافر عن طريق حيفا ليسافر منها إلى أوربة فساءني ذلك جد الاستياء لأن لقاء الأمير في ذلك الوقت كان هو المرجع الأول لسفري إلى دمشق مباشرة دون بيروت وطرابلس »[124]

---

[123] أسعد داغر.– نذكراتي، صص 241 – 242

[124] محمد رشيد رضا . — الرحلات، ص 221

فالشيخ لم يخطّط للعودة إلى الشام تخطيط من لا يحمل شعورا متضخّما بدوره السياسي : «كتب إليّ علي رضا باشا حاكم المنطقة الشرقيّة العسكري كتابا ذكر فيه أنهم ينتظرون قدومي كانتظار الظمآن الماء »[125].

وعندما حلّ بدمشق لم يمكّنه صنعة القرار المحلّي من أكثر من رئاسة «البرلمان السوري» وهي رئاسة اعتبر أنّها تكاد تكون شرفيّة لأنّ حزب الاستقلال « انفرد بالنفوذ (في البرلمان) كما انفرد بالنفوذ في الحكومة وفي بلاط الملك »[126] فما العمل، إذن ؟

نهج محمّد رشيد رضا في مقاومة فيصل نهجين أوّلهما تأسيس كتلة برلمانيّة معارضة وثانيهما محاربة فيصل والمقرّبين منه أي على ما يقول محاربة «المعتدلين» ممّا قاده إلى الالتقاء في صفّ واحد مع قوى معارضة لا يجمعها غير معاداة فيصل فحصلنا بذلك على ما يشبه النسخة المطابقة للأصل للمعارضة زمن عبد الحميد وللمعارضة زمن حكم العثمانيين الاتحاديين:

« تألفت كجبهة برلمانيّة مقابلة لحزب الاستقلال العربيّ جبهة الحزب الديمقراطيّ (التي) ضمّت ثلاثين نائبا من الإقطاعيين والمحافظين والمتشدّدين والمعتدلين ولكنّهم ناقمون على الحكومة وعلى الفتاة (...) ووضعوا برنامجا من أربع عشرة مادة تهدف إلى تكوين دولة سوريا "بوحدتها القوميّة" من طوروس شمالا إلى العقبة جنوبا ومن الفرات والصحراء شرقا إلى البحر الأبيض المتوسّط غربا على أن تكون مستقلة استقلالا تامّا بضمانة عصبة الأمم ولها حكومة ديمقراطيّة على مبدإ اللامركزيّة وبقوانين مدنيّة ما عدا ما يتعلّق منها بالأحوال الشخصيّة فإنها تبقى على ما هي عليه. كما نصّ البرنامج على حماية الأقليّات وعلى وجوب توجيه برامج التعليم وقبول الانضمام إلى الوحدة العربيّة عند قيامها مع المحافظة على «كيان البلاد القومي» وقد اختير لرئاسة الحزب الأمير ميشيل لطف الله "اللبنانيّ" والشيخ محمد رشيد رضا وكيلا له والدكتور الشهبندر وسليم سركيس سكرتيرين ويمكن القول إنّ هذا البرنامج هو تطوير لبرنامج حزب اللامركزيّة. إلاّ أنّ شكل الحكم بقي غامضا لم يوضّح فيه إلى أن اضطرّ إلى تعديل خطّته للتلاؤم مع الجوّ الذي ساد بالحكم الفيصليّ وبانضمام الدكتور الشهبندر إلى جمعيّة الفتاة الحاكمة ودخوله الوزارة الدفاعيّة »[127]. هذا هو

---

[125] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 220

[126] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 309

[127] دوغان قرقوط . – تطور الحركة الوطنيّة في سوريا 1920 – 1939.ـــ بيروت، 1975 – ص 33

موقف محمد رشيد رضا و حزب "الاتحاد السوري" من الاستقلاليين جماعة فلنتعرّض لموقفه من بعض رموزهم بداية من فيصل ومرورا بهاشم الأتاسيّ ووصولا إلى وزير المعارف ساطع الحصري.

نكتفي فيما يتعلّق بفيصل بما ذكر عنه محمد كرد علي :

« إنه ما كان يتوقّف عن الاختلاف إليه قبل الشمس في غرفة منامه، ولا في ساعة متأخّرة من الليل وهو يتهيّأ للدخول إلى فراشه يباغته في خلوته وجلوته حتى ضاق به ذرعا على ما فطر عليه من سعة صدر. ثم غضب على والده، الملك حسين وكتب فيه ما لا يكتب وطعن في نسبه بما لا يقرّه عليه عاقل »[128]

فماذا كان موقفه من الأتاسي ؟ كان محمد رشيد رضا يرى أن حكومة علي رضا باشا الركابيّ هي حكومة ضعيفة وغير مرشّحة، إن هاجم الفرنسيون سوريا، للدفاع عنها ولنفهم من ذلك أنها كانت حكومة مواليّة لفيصل موالاة تامة :

« عقدت اجتماعات سريّة للبحث في إسقاط وزارته (أي وزارة علي رضا باشا الركابيّ) حضر بعضها الملك فيصل وتقرّر فيها استبدال وزارة قويّة بها فتألّفت وزارة هاشم الأتاسي دخل فيها الدكتور عبد الرحمن شهبندر والمرحوم يوسف بك العظمة وكان الكاتب (يقصد نفسه) هو المقترح الأوّل لإدخالهما في هذه الوزارة. وأمّا الرئيس فاختاره الملك فيصل وقد كان أحد أعضاء لجنة الشورى السوريّة »[129]

يعترف محمد رشيد رضا لهاشم الأتاسي، على نقده له، بموقفين أولهما أنه : « أمكن لحكومة الاستقلال أن تقيّد الملك براتب محدّد لم يكن راضيا به على كثرته وكان يستهلك راتب كلّ شهر في أوّله أو قبل بدوّ هلاله » أما الأمر الثاني فهو رفض الوزارة نجدة الشريف حسين إن تعرّض لهجوم وهّابيّ سعوديّ :

« واختلف (الملك فيصل) مع الوزارة الأتاسيّة في عدّة مسائل من أهمّها أنّه كان يريد إرسال حملة من الجيش السوريّ الجديد لقتال ابن سعود إنجادا لوالده ـ إذا ثبت ما كان أشيع من عزم الإخوان النجديين على الاستيلاء على المدينة المنوّرة. فلما كاشف الوزراء بذلك حاروا في أمرهم وبعد تشاور وتدبّر قرّروا الردّ عليه بأنّه لا سبيل إلى إرسال حملة من جند الحكومة ولا إنفاق شيء من مالها في هذا السبيل وإنما يمكن جمع حملة متطوّعة بمال

[128] محمد كرد علي . – المذكرات، ص 131

[129] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 299

الحجاز وكان هذا أفضل موقف للوزارة الأتاسيّة مع الملك فيصل لشدّة اهتمامه بهذا الأمر وتصريحه للأتاسي وغيره بأنّه إذا وقع قتال بين والده وبين ابن سعود فإنّه يغادر سوريّة ويذهب بنفسه للقتال سواء ساعدته حكومة الشام أم لا،ولكن لم يقع ما كان يتوقّع. ولو وقع فأصرّ فوافقته الوزارة لعجزت عن التنفيذ وكان هذا رأيي إذ شاورتني في الأمر»[130]

وإذا كان نقد محمد رشيد رضا السابق لبعض رموز الاستقلاليين يقتصر على الجانب السياسيّ فإنّ نقده لساطع الحصري يتجاوز ذلك إذ كان يرى في هذا العثمانيّ الاتحاديّ القديم خطرا حقيقيّا على التعليم والثقافة: « وقد أفضى ضعف الحكومة (يقصد الدفاعيّة الأتاسيّة) ولينها وطمع الطامعين فيها إلى أن تجرّأ الساخطون عليها من الطامعين في المناصب والمواهب الملكيّة على الطعن فيها وتأليف الأحزاب لمقاومتها[131]وكان بعض العلماء والعامة يكثرون الطعن في وزير المعارف خاصة ويزعمون أنّه يريد إضعاف الدين في المدارس وتعويد البنات فيها على التهتّك. وطالما راجعوني في هذا قبل إعلان الاستقلال وبعده،متوسّلين بي إلى السعي معهم لدى الأمير ثمّ الملك بعزله، فكنت أنصح بالتأنّي وأحسب حسابا لتعوّد الشعب الافتيات على الحكومة ولا سيما الطامعين منه في أعمالها ومناصبها، وأرى أنّ السعي لتلافي الخلل وإقناع الحكومة بإصلاح ما ينتقد عليها بحقّ أحسن عاقبة من إطماعهم فيها وقد ذكرت رأيي هذا لمدير المعارف ثمّ وزيرها ليكون على بصيرة من أمره»[132]

من يعرف ساطع الحصري ويقرأ ما كتبنا في الفصل الثالث من القسم الثاني عن تفكير محمد رشيد رضا الاجتماعيّ والسياسيّ (ومنه نظرته إلى المرأة ولقد رأيناه يعالج بعضهنّ بالتعاويذ سعيا منه إلى طرد ما سكنهنّ من "روح شريرة" قريبة من معنى الليبدو عند فرويد معاصره) يمكن أن يفهم مدى ما يفصل بين تفكير الحصري وتفكير محمد رشيد رضا ممّا يفسّر اللغة التي تحدّث بها عنه « ذكرت رأيي هذا لمدير المعارف ثمّ وزيرها ليكون

---

130 محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 298-299

131 الإشارة هنا واضحة الى "الحزب الوطني" (محمد كرد علي وعبد الرحمن اليوسف وعلاء الدروبي) : ولقد قتل الأخيران سنة 1920 لاتهامهما بقبول الانتداب الفرنسي في كمين نصبه لهم الدروز ولم ينج محمّد كرد علي، على حدّ قوله، إلا لأنّ متاعل حالت دون مرافقة زميليه. وفي كلام محمد رشيد رضا عن "علاء الدين الدروبي، قتيل خربة العزالة"، كثير من التشفّي وهنا نلاحظ أنّ محمد رشيد رضا يتحاشى ذكر محمد كرد علي.

132 محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 301

على بصيرة من أمره » وخاصة « يزعمون أنّه يريد إضعاف الدين في المدارس وتعويد البنات فيها على التهتّك » إذ لا يخفّف استعمال الفعل «يزعمون» من شدّة الحكم على الحصري.

ولقد حرص محمد رشيد رضا على أن يضيف مأخذا سياسيّا إلى مأخذه الفكريّ على الحصري فلامه على اعتداله "السياسي ":« بعض وزراء الحكومة، على قلّتهم، كانوا يصرّحون لبعض الناس بأنّ رأيهم قبول الوصاية ومنهم ساطع الحصري وزير المعارف الذي كان أحد رسل الملك فيصل إلى الجنرال(غورو) وعلاء الدين الدروبي قتيل خربة الغزالة »[133] ومن المعروف أنّ موقف بعض الشوام المتطرّف من هذه المسألة انتهى بوقعة ميسلون في جويلية 1920 وبهجرة محمد رشيد رضا إلى القاهرة من جديد. فهل اقتنع هذا الداعية الدينيّ والسياسيّ بأن دوره قد انتهى ؟ إنّ محمد رشيد رضا لن يكفّ حتى موته سنة 1935 عن النشاط السياسيّ ولذلك نراه، بعد وقعة ميسلون، يعيد ربط الصلة، بشكيب أرسلان وبالإسلاميين عموما فيندمج بذلك التياران العروبيّ الإسلاميّ والإسلاميّ في تيّار واحد منذ عقد مؤتمر جنيف سنة 1921. لا يوجد اتفاق حول من قام بالمبادرة الأولى لعقد المؤتمر السوريّ الفلسطينيّ في جنيف. فقد كتب محمد رشيد رضا مدّعيا سبق "الاتحاد السوري "إلى الدعوة إلى عقد هذا المؤتمر (سنة 1921) «إن حزب الاتحاد السوريّ وهو أحد الأحزاب السياسيّة التي كنت من مؤسّسيها والعاملين فيها قد قرّر برأيي وموافقتي أن يدعو الأحزاب السوريّة الاستقلاليّة إلى عقد مؤتمر سوريّ في مدينة (جنيف) من بلاد (سويسرة) حيث تجتمع جمعيّة الأمم لأجل المطالبة بحق سوريّة في الحريّة والاستقلال الصحيح المطلق من كلّ قيد ينافيه ولأجل جمع كلمة هذه الأحزاب وتعاونها على العمل دائما وبناء على هذا القرار نشر الحزب المنشور الآتي بإمضائي وإمضاء رئيسه (ميشيل لطف الله) »[134] أمّا الاسلاميّ شكيب أرسلان فهو لا يقرّ للعروبيّ الإسلاميّ محمد رشيد رضا بهذه المبادرة فكتب في الموضوع نصّا نثبته على طوله لتشبّث هذه الجماعة بـ"ريادة " و "زعامة " غريبتين في فترة فقدت فيها هذه الجماعة كلّ تأثير في الأوضاع الداخليّة في الشام حتى أنها ستقف متفرّجة على الأحداث عند قيام الثورة الدرزيّة سنة 1925 - 1926 التي قادها الدروز الطرشان (لا الأرسلانيون) بزعامة سلطان الأطرش :

---

[133] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 308

[134] محمد رشيد رضا . ـــ الرحلات، ص 132

« ثمّ إنّنا فكّرنا نحن السوريين والفلسطينيين في عقد مؤتمر بأوربة لأجل الاحتجاج (صيغة رشيد رضا : « لأجل المطالبة بحق سوريّة في الحريّة والاستقلال الصحيح المطلق من كلّ قيد ينافيه ») على احتلال الفرنسيين لسوريّة والأنكليز لفلسطين وتبادلنا الأفكار في هذا الموضوع إلى أن قرّ رأينا على عقد هذا المؤتمر في مدينة جنيف وكان للوجيه ميشيل بك لطف الله في هذه القضيّة خدمة وطنيّة عظيمة لا تنكر ومأثرة عربيّة لا تجحد في المشروع فجاء إلى جنيف ومعه عدّة أشخاص من رجالات العرب من مسلمين ومسيحيين وكان السيد رشيد رضا في مقدّمتهم ووافيناهم يؤمئذ من برلين حيث كنّا مقيمين »[135]

يلاحظ الفرق بين ما توحي به عبارة الأمير" وكان السيد رشيد رضا في مقدمتهم" وما يوحي به الشاهد الذي أوردناه لمحمد رشيد رضا. وشكيب أرسلان لا يكتفي بهذا الموقف "الاستعلائي " الذي لا تتمكّن لغته من إخفائه « ووافيناهم يؤمئذ من برلين حيث كنّا مقيمين » بل يصوّر أغلب من حضروا المؤتمر على أنهم "ضلّوا الطريق" بموالاة بريطانيا ومعاداة السلطنة،وتجاهلهم بل بمقاومتهم لمواقفه المناصرة للخلافة فكأنهم بحضورهم في جنيف إنما يعترفون بخطإ ارتكبوه :

« ثم أعود إلى سيرة السيد رشيد رضا وعلاقاتي الشخصيّة معه فأقول : إنّه لما ظهر من نكث الأنكليز بالعهود التي قطعوها للعرب في أيام الحرب وعلم هؤلاء أنّ الذين كانوا يحذّرونهم من مكايد الأنكليز وينذرونهم بسوء المصير إذا استمعوا لهم،وفي مقدّمة هؤلاء كاتب هذه السطور لم يكونوا خائنين للقضيّة العربيّة ولا كان مقصدهم ممالأة الأتراك على قومهم كما كان يزعم بعض سماسرة الأجانب فأخذ كثيرون يتذكّرون كلامي الذي كنت أنادي به بكرة وأصيلا(...) وقد كان السيّد رشيد في طليعة من تذكّرني وبدأ وهو في الشام بتكليف بعض من يراسلني بإهدائي سلامه فأجبت بالمثل فعاد وكتب إليّ رأسا يقول لي ما معناه إنه مضى الذي مضى وصار علينا أن نجتمع ونتفق لأجل معالجة الحال الحاضرة »[136]. إنّ ما يهمّ هنا ليس البتّ في سبق الإسلاميّ شكيب أرسلان أو العروبيّ الإسلاميّ محمد رشيد رضا إلى الدعوة إلى هذه المصالحة وإنما هو عودة هاتين الشخصيتين إلى مجال النشاط السياسيّ انطلاقا من المهاجر وجرّ جزء من العربيّة الفتاة من غير جيلهما (أسعد داغر، الزركلي..) إلى هذا المنحى في فهم السياسة الأفضل. وهو ما سيكون كارثة على تطوّر التفكير الاجتماعيّ

---

[135] شكيب أرسلان. ـــ السيد، ص 157

[136] شكيب أرسلان . ـــ السيد...، ص 158 - 160

والسياسيّ في الشام إذ لن يطلب المرء لا من شكيب أرسلان ولا من محمد رشيد رضا أن "يديرا" الحركات الاجتماعيّة والسياسيّة ويوجّهاها وهما اللذان سيجتهدان في أسلمة القضايا الوطنيّة في الشام (وفي غيره من المناطق العربيّة) أي في تمييعها. ولسوف تكون الثورات الاجتماعيّة في فلسطين منتصف الثلاثينات (عز الدين القسّام) وبداية المحادثات بين الكتلة الوطنيّة (لا العربيّة)والحكومة الفرنسيّة هي بالذات سنة حلّ "اللجنة التنفيذيّة السوريّة الفلسطينيّة" وهذا الحلّ لا يعني غير حقيقة واحدة هي نهاية دور هؤلاء الزعماء الفاعل وتهافت العمل السياسيّ في المهاجر مقارنة بالنضال الداخلي، مهما كان هذا النضال محدودا.

الفصل الثالث :

إذا متّ ظمآنا



عاد محمد كرد علي من المهجر المصري إلى ولاية سوريا عندما أجبر الجيش الثالث عبد الحميد على إعلان الدستور يحدوه الأمل في أن يحقّق ذاته من خلال نشاط صحفيّ لا يقلّ قيمة عن نشاط قدماء جمعيّة بيروت السريّة البروتستانت في مجلة « المقتطف » العلميّة «شيخة المجلات العربيّة» و«المقطّم» السياسيّ :

« لمّا أعلن القانون الأساسيّ وسقطت دولة الاستبداد رجعت في سنة 1908 إلى دمشق وأنشأت مطبعة وأصدرت المقتبس اليوميّ والسياسيّ مع المقتبس الشهري العلميّ وكان المقتبس السياسيّ أوّل جريدة يوميّة صدرت في دمشق »[1].

كان محمد كرد علي إذّاك « صباحيّا» أدخله بعض روّاد « اسبلنددبار» و هو العروبيّ الإسلاميّ رفيق العظم ضمن هذا التيار المعادي لسياسة عبد الحميد الإسلاميّة وللمركزيّة على حدّ سواء :

« وأدمجني رفيق بك العظم في جملة الداخلين على صغر سنّي يؤمئذ وأنا لا أعرف إلاّ من أدخلني ومن أدخلته بعدي »[2].

ولقد كان على المقتبس السياسيّ اليوميّ أن يقف موقفا صريحا من الحميديين قبل أحداث مارس ـ أفريل 1909 وأثناءها فقاومهم محمد كرد علي مقاومة لا هوادة فيها. قاوم أحمد عزّت العابد :

« حاول أحمد عزّت باشا العابد (...) أن ينتخب عن دمشق عضوا في مجلس النوّاب فقاومته في جريدتي « المقتبس » لأنّا كنا نريد أن ينوب عنّا الشبّان المتعلّمون ممّن لم تصبغهم مصبغة الاستبداد بنيلتها الحالكة السواد، وكنّا نعتقد أنّ أنصار الحكومة الاستبداديّة لا خير فيهم في العهد الدستوري. والرجل الواحد من الصعب أن يفلح في دورين متناقضين»[3].

وقاوم شفيق بك المؤيد :

---

[1] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات (4 ج). - دمشق، 1948 ~ 1951. ـــ ص 61

[2] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 36

[3] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص266

« طلب منّي (فوزي بك البكري) أن أكفّ عن التعريض بشفيق بك المؤيد [4] وقال لي إنّ والده عطا باشا قال : إذا لم أعدل عن غمز أعيان البلد فإن قتلي محقّق فأجبته : إنّي إذن في موتي لسعيد» [5] وعندما « زالت شوكة (جمعيّة الاتحاد والترقيّ) بعد أن ألّف السلطان جمعيّة سريّة سمّاها الجمعيّة المحمديّة اغتالت بعض أفراد الاتحاديين في الآستانة وبثّت فيها روح الثورة والعصيان » [6] لم يثبّط ذلك عزيمة الصحفيّ الشاب محمد كرد علي فثبت على مقاومة دعاتها في دمشق :

« كتبت أو كتبت الجريدة تعريضا بـ (...) الأمير عبد الله باشا لما قام بدعوة الجمعيّة المحمديّة هو والسيد عبد القادر العجلاني في دمشق،وكانت قامت هذه الجمعيّة بإيعاز السلطان عبد الحميد لقلب النظام الدستوريّ وإعادة الحكم المطلق الاستبداديّ، وسيق القائمان بها إلى الآستانة للمحاكمة وبعد جهد جهيد كتبت لهما النجاة من القتل» [7]

وقد عرّضه هذا الموقف من الجماعة المحمّديّة للخطر : « حرّضت على الدستور وعلى الحكم النّيابيّ يوم قامت الجمعيّة المحمّديّة في الآستانة والولايات ودخل الناس أفواجا، فتهوّرت في حرب هذه الجمعيّة الارتجاعيّة حتى قرّرت قتلي. وقال لي عبد الرحمن باشا اليوسف من كبار الاتحاديين إنّ القوم، يعني جماعة المحمّديّة، يبيّتون لك القتل فأنا مرسل لك ثلاثة أشخاص من شجعان الأكراد يرافقونك حيثما ذهبت أو تنقطع على الأقلّ عن التجوّل ليلا في المدينة» [8]

لقد تورّط كثير من الصباحيين في التمرّد المضادّ، كرها منهم للعثمانيين الاتحاديين، ولكنّ محمد كرد علي لم يكتف بمقاومة الحميديين بل نصر العثمانيين الاتحاديين بعد استئصالهم شوكة الحميديين على دروز متصرّفيّة حوران المتمرّدين على الدولة كرها منه لطابعي هذا التمرّد : الطائفيّة والتقليديّة :

---

[4] شفيق المؤيد العظم(1857-1916)، أعدمه العثمانيون الاتحاديون في 6 ماي1916 (الموسوعة العربيّة الميسّرة ج 2).

[5] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 76

[6] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 75

[7] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 90

[8] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 76

« لـمّا اعتدى بعض دروز حوران على جيرانهم أهالي قريتي عصم ومعربـة وسكّانها مسلمون سنّيون ومسيحيون، وقتلوا منهم نحو ستين رجلا وامرأة ونهبوا بعض قـرى السـهل القريبة منهم، كتب المقتبس هذه الأخبار مفصّلة،وما زال يكتب فيمن دأبوا علـى شقّ عصا الطاعـة، حتـى عزمـت حكومـة الاتحـاديين أن ترسـل حملـة إلى الجبـل تعيـد الأمـن إلى نصابه،وتضرب على أيدي الخارجين على السلطان ،وأرسلت الحملـة بقيـادة اللـواء سـامي باشـا الفـاروقي. أخـذت الجريـدة تـروي الأخبـار بصـورة تفـتّ في عضـد العصـاة وتضعـف شوكتهم، حتى قال لي سامي باشا الفاروقي : إنّـه كـان مـن نفـع المقتبـس في الحملـة ،ومـن تأثيراته فيمن أخلّوا بالأمن ما يوازي تأثيرات فرقة من الجند وإنّ صوته نفع الدولة كما كان يتوقّع من عشرة آلاف جنديّ في مثل هذه الحال. وكان صاحبنا خليل رفعت الحوراني يكثر في الجريدة من الكتابة في كلّ ما له علاقة بأحوال الجبل يبيّـن مسـالكه ومضايقـه ،وسـهوله و وعراته، يتلقّطها من أفواه العارفين، ولا سيما من صديقنا علي آغا العسـلي،والـد شـكري بك[9] فكان كلامه على الطرق والمياه،وعلى أخلاق القـوم وعاداتـهم ممّـا يزيـد أمـراء الجيـش بصيرة،وأكّد رئيس أركان حرب الحملة أنّهم انتفعوا بـالخرائط الـتي رسمـها خليـل رفعـت الحوراني وغيره في جريدة المقتبس أكثر من انتفاعهم بما لديهم من المصوّرات المختلفـة ذلـك لأنّ الخريطة الوطنيّة مفصّلة، فيها ما يحتاج إلى معرفته بدون تحريـف في الأسمـاء،وخلـت من الأغلاط التي تتسرّب إلى الغريب إذا أراد أن يكتب في شؤون بلد غير بلده»[10]

ورغم هذه المواقف المساندة للعثمانيين الاتحاديين فستسوء علاقـة محمـد كـرد علـي بهم بين 1909 و 1915 فيتعرّض لامتحانهم أكثر من مرّة فما هو سبب ذلك ؟

لقد كانت العثمانيّة الصباحيّة ثمّ الائتلافيّة، لقولها باللامركزيّة التي لا اتفاق حـول حدودها، ملاذا يتّسع لقوى متعارضة المصالح ولذلك علينا أن نحدّد بشكل دقيق المعنى مـن « صباحيّة » محمّد كرد علي و «ائتلافيّته » خاصّة أنّـه لم يكـن يؤمـن بمسـتقبل القوميّـات النابذة التي اندمج كثير منها في العثمانيّة الائتلافيّة مثل العروبيّة الإسلاميّة بـل مثـل الشـقّ العملي في الصهيونيّة.

---

[9] هو شكري العسلي، كان في هذه الفترة قائمقام الناصرة التابعة لمتصرفية عكّا التابعة لولاية بيروت قتله العثمانيون الاتحاديون في 6 ماي 1916

[10] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 81

لقد رأينا في الفصل الثامن من القسم الثاني أنّ نواة تفكير محمد كرد علي الميتافيزيقيّ والسياسيّ والاجتماعي هي من ناحية القول بارتخاء العلاقة بين الله و الطبيعة ومن ناحية ثانية،ونتيجة لذلك، القول بوجوب تقليص وصاية الدولة على المجتمع «لأنّ سلامة الاجتماع كالسلامة الأخرويّة تقوم بكل واحد على حدته،وعلى كل فرد أن يسعى إليها »[11] ذلك أنه « يوم تجمع حكومة كلّ السلطات يصبح الرعايا كالعبيد تسيّرهم أيدي مواليهم ويعدّون بالطبيعة من الأمم الاتكاليّة المنحطّة. وإذا كانت الأمّة مصدر كلّ سلطة حقّا وصدقا تعدّ حكومتها أرقى حكومة وشعبها أسعد شعب ».[12] ولقد كانت سياسة العثمانيين الاتحاديين بعد قمع الحركة المحمّديّة في أفريل 1909 سياسة احتكار للحقيقة وللحكم أي «كانت المركزيّة في عهدهم من أشدّ ما عهد من نوعها تشبه مركزيّة فرنسا مع كلّ ما في الحكم الاستبداديّ من عوج»[13] وكان محمد كرد علي يصرّ على أن يحافظ المقتبس على حرّيته بعد أن « أصبح للمقتبس مكانة لم تحرزها جريدة من جرائد السلطنة العثمانيّة التي تصدر بالعربيّة لأنّها كانت تكتب بحرّية زائدة، حتى ليظنّها العارفون جريدة من الجرائد الوطنيّة في مصر،تصدر على عهد العميد لورد كرومر »[14]

إنّ كلّ حزب واحد حاكم، خاصة إذ كان ينسب إلى نفسه دورا رساليّا إنقاذيّا، يتضاءل فيه بفعل الزمن والارتخاء الملازم لمن« شبعوا » بعد« وبنة » طويلة عدد «النحل» لتتكاثر زمر «الزنابير» التي تتحالف مصلحيّا لمقاومة كلّ مبادرات التحرّر الحقيقيّة. و بما أنّ محمد كرد علي لم يكن يؤمن بـ «صنعة الغيث» لتغيير الأوضاع فقد ركّز نشاطه الصحفيّ على ملاحقة «لصوص الموظّفين» من ولاة ومتصرّفين وطنجيين[15] أي ركّز نشاطه على المعالجة الموضعيّة للأوضاع :

« تتلخّص الدعوة التي دعوت إليها في المطالبة بالإصلاح وطرد لصوص الموظّفين من خدمة الدولة وحفز العرب إلى العمل النافع والتذرّع بالمشاريع المنتجة وبعث القرائح

[11] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 949

[12] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 1054

[13] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 67

[14] محمد كرد علي .ــ المذكّرات ، ص 67

[15] وطنجي : ذو وطنيّة صاخبة

واستخدام الكفاءات ونشر التعليم بين الطبقات الجاهلة »[16] ومثل هذا التركيز بدا للعثمانيين الاتحاديين الذين يطبّقون سياسة «إمّا معي وإمّا ضدّي» شكلا مقنّعا من المعارضة الصباحيّة :

« عاد الاتحاديون فتغلّبوا على السلطان وخلعوه ونفوه إلى سلانيك وقضوا على زعماء الحركة المحمّديّة في العاصمة والولايات وأخذوا يكثرون من اغتيال المعارضين لسياستهم، من أرباب الأقلام في الآستانة، وأحبّوا أن يجروا على هذه الطريقة في الولايات، وكانوا من قبل يحاذرون أن يأتوا فيها شيئا ممّا أتوه في دار الملك فبدأوا بي : أرسلوا دركيّا تركيّا يهدّدني في رابعة النهار وأنا سائر مع رفيقين لي على جادّة الصالحيّة ،وقال لي ما معناه : يكفي يا سيّد ما عملت فالعاقبة لا تعرف ما تكون. ولّما انتهرته هرب».[17] عندما يقارن المرء بين سياسة العثمانيين الاتحاديين إزاء كلّ من محمد كرد علي المعادي للعروبيّة الإسلاميّة ومحمد رشيد رضا العروبي الإسلاميّ سنة 1909 يعجب لعدد الدراسات التي استندت في حكمها على العثمانيين الاتحاديين إلى ما أورده الشيخ الطرابلسي عنهم من «عداوة» للعرب وللإسلام ومن محاولة لـ « تتريك العرب » أكثر من استنادها إلى ما أورده محمد كرد علي عنهم من عداوة لكلّ معارضة للحزب الواحد الحاكم تشبثّا منهم بوحدة السلطنة «الصمّاء» ممّا أدّى هذه الدراسات إلى أن تجلي القضيّة الأساسيّة وهي قضيّة الديمقراطيّة في مجتمع متعدّد الحساسيّات السياسيّة وأن تضخّم فكرة الصراع العرقيّ العربيّ التركيّ، وهي فكرة ليس بإمكانها أن تخدم تحرّر المجتمع الحقيقيّ من الوصاية المشطّة لأي دولة رساليّة منقذة عليه. والدليل على ما نقول هو أن كلّ تجارب الأحزاب الواحدة الحاكمة في البلدان العربيّة التي ولدت عقب انهيار العثمانيين الاتحاديين مازالت حتى نهاية القرن العشرين مخلصة لسياستهم المركزيّة « مركزيّة فرنسا مع كلّ ما في الحكم الاستبداديّ من عوج» ولهذا كان محمد كرد علي الذي يكره المظاهر ويمقت «البطاقات السياحيّة المورّدة» يلحّ أشدّ الإلحاح على هذا الشبه الغريب، فيما يتّصل بخنق الحريّات، بين الحميديين والعثمانيين الاتحاديين الذين جعلوا، في نظره، من «الدستور استبدادا في صورة حرّية»[18] أي فشلوا في تحقيق التوازن بين ما كانوا يدعون إليه قبل الهيمنة على مقاليد الحكم و الممارسة، أي

[16] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 61
[17] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 75
[18] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 187

جانبوا قانون الطبيعة « وكلّ قانون غير قانون الطبيعة تنسفه الأيام ولا تبقى على غير المعقول والأنسب»[19]

لم يكن محمد كرد علي، إذن،معارضا نابذا، وإنما كان يؤمن بنجاعة النقد البناء للنظام الحاكم حتّى يدلّه «على عيوبه ليتّقيها (وينصح) له بالاعتدال لتطول أيّامه ولا تساوره أسقامه ».[20]وبسبب هذا الإيمان ذاته بدأت ترفع ضده القضايا العدليّة لتعجيزه ماليّا وترهيبه جسديّا والفتّ في عزيمته نفسيّا : «أقام والي سوريا دعوى على جريدتي واحتال لإقفال الجريدة وإغلاق المجلة والمطبعة قبل صدور الحكم علينا وبعث إلى مرجعه الأعلى في الآستانة يستأذن في الموافقة على مقترحاته، فوافقه بلسان البرق على إلقاء القبض عليّ وإقفال الجريدة والمطبعة. وجاءني بعد منتصف الليل شابان من محلة القيمريّة كان لأحدهما اتصال بإدارة البرق،عرفا بالأمر فطلبا إليّ أن ألبس ثيابي وأسير معهما، فإنّ الشرطة تأتي بعد حين إلى داري لتفتّشها وتقبض عليّ. وكان الأمر كما قدّرا، وسرت معهما وأنا لا أعرفهما،وغاية ما عرف أخي أنّهما مشتركان بالجريدة ومن أرباب المروءة من الشبّان فبتّ ليلتي في دار أحدهما ».[21] هذا هو أوّل هروب من الحزب الواحد الحاكم عمد إليه محمد كرد علي في رمضان سنة 1909. فقد ركب باخرة نمساويّة كانت راسية في ميناء بيروت قاصدا باريس :

«وفي هذه الرحلة قضيت في باريس أشهرا حتى برّئت ساحتي ورجعت إلى بلدي عن طريق الآستانة،وكان الداعي إلى الرحلة شرّا فأنتج خيرا كثيرا»[22].

يوضحّ محمد كرد علي بعض ما يقصد بعبارة «أنتج خيرا كثيرا» فيذكر أنّه خطر بباله سنة 1909 أن يتحوّل من فرنسا إلىألمانيا، حليفة العثمانيين الاتحاديين، فسعى بعض الفرنسيين إلى تثبيط عزيمته، خلطا منه بين الصداقة والتبعيّة السياسيّة، فكان رفض محمد كرد علي هذه الصداقة المشروطة أحد أسباب اطمئنان العثمانيين الاتحاديين إليه عندما اطّلعوا، فيما بعد، على هذه الحادثة :

---

[19] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 703

[20] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص187

[21] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 84

[22] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 89

«كان السبب في نزع الثقة (الفرنسيّة) منّي أني أبنت عن رغبتي لأحد أصحابي في باريس وهو المسيو لشاتليه، صاحب مجلّة العالم الإسلاميّ الفرنسيّة بزيارة ألمانيا في عودتي من فرنسا (1909) فقال لي إذا فعلت أخرجك من صداقتي، ولا أعرفك ولا تعرفني. وعجيب من حال بعض السياسيّين من الغربيين، يطلبون منّا أن نوالي من يوالون، ونحن لا دخل لنا في سياستهم المتبدّلة».[23] لم يزر محمد كرد علي ألمانيا سنة 1909 ولكنه فضّل العودة إلى دمشق بعد أن «برأت المحكمة ساحته» وبعد أن أصبح أكثر حذرا مما كان عليه قبل هذا الامتحان. ولكنّ التآكل الذي أصاب حزب الاتحاد والترقّي العثماني بداية من 1910 وانتهى في 12 نوفمبر 1911 بتكوين حزب قويّ معارض للاتحاديين هو حزب «الحرّية والائتلاف» برئاسة الداماد فريد باشا دفع محمد كرد علي إلى الانضمام إلى الحزب المعارض الجديد فـ «أنشأنا حزب الائتلاف في دمشق».[24] وبدأ يكتب في العثمانيين الاتحاديين «كتابات مرّة»[25] طيلة الفترة الممتدة بين نوفمبر 1911 وأفريل 1912.

كان العثمانيون الاتحاديون في هذه الشهور الستة في وضع اليائس المستميت في الدفاع عن مواقعه وكان العثمانيون الائتلافيون يشدّدون عليهم الخناق فحلّ الاتحاديون البرلمان في جانفي 1912 واستخدموا كلّ أساليب الضغط والتزوير حتى لا تظفر المعارضة الائتلافيّة بالأغلبيّة في البرلمان. وفعلا فإنّ انتخابات أفريل 1912 لم تسفر عند إجرائها إلاّ عن فوز ستّة نوّاب عن المعارضة من جملة 275 نائبا. وطالت إجراءات القمع محمد كرد علي ففرّ للمرّة الثانية من وجه الاتحاديين، إلى مصر هذه المرّة :

«سعيت وطائفة من أصدقائي في سوريّة بعد انتشار القانون الأساسيّ أن يكون في بلادنا دستور يستمتع به العثمانيون على اختلاف عناصرهم ونحلهم. ولكنّ الفئة المتغلّبة على الحكومة في الآستانة والمرسلة بصنائعها إلى الولايات أبت وخصوصا بعد سقوط وزارة رجل السياسة العثمانيّة كامل باشا إلا أن يكون الدستور استبدادا في صورة حرّية فكنّا كلّما طالبنا بمطلب من مطالب الإصلاح الطفيف اتّهمونا أنواع التهم بل كنّا معهم كما قال ابن أبي طالب : كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم وإن أساس لها تقحّم . فالحكومة بل الحاكم الذي كان يرهقنا زمن الاستبداد ويشرّدنا على أنّنا ناقمون على حكومة المخلوع حتى اضطرّنا

---

[23] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 99-100

[24] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 111

[25] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 107

أن نقضي أربع سنين في هذا القطر (يقصد مصر) فرارا من الحيف عاد في الدور الذي يدعونه بالحريّة يرمينا بالارتجاع ثمّ بالدعوة لأنكلترا ثمّ الدعوة لحكومة عربيّة [26]إلى غير ذلك ممّا يختلقون من ضروب الافتراء الذي لا يستنكف كل ضعيف في حكومة هذا الشرق التعس من أن يلصقه بمن لا يقدر على حجاجه بالبرهان إذا دلّه على عيوبه ليتقيهاونصح له بالاعتدال لتطول أيّامه ولا تساوره أسقامه(...) ولذا أرسلنا ساقينا للريح ساعة بلغنا أن الحكومة المحليّة في سوريّة تريد القبض علينا على نحو ما قبضت على شقيقنا أحمد المدير المسؤول لجريدة المقتبس (يوم 17 نيسان ـ أفريل 1912) دون ريث»[27]

ويبدو أنّ محمد كرد علي قد يئس منذ هذا الامتحان الثاني (أفريل 1912) من جدوى كلّ عمل سياسيّ معارض بل أصبح يرى في الأحزاب السياسيّة جميعها مصائد ينصبها الساسة « الشياطين » لصيد المثاليين المغفّلين من الناس :

« قد ثبت لي أنه ما أفلح في هذه الأرض حزب ولا جمعيّة اللهمّ إلاّ إذا كان من بعض الشياطين أن اتّخذوا من حزب مطيّة لأغراضهم الخاصة، يصلون على متنها إلى المراتب والمكاسب. والمغفّلون من يخدمون معهم في هذه المناحي علىالعمياء، وبدون إعمال الرويّة، يرفسهم الكبار بأرجلهم من غير حياء في اليوم الذي تتحقّق فيه مآربهم»[28]

لذلك نراه منذ هذه السنة حربا على الساسة جميعهم وعلى « صنعة الغيث » منهم خاصّة لا يرى صلاحا للمجتمع إلاّ إذا اكتسب أفراده حصانة ضدّ «أبويّة» الدولة و« رسالة »الأحزاب :

«لا يرجى من الحكم الملكيّ المقيّد ولا من الحكم الجمهوريّ خير لمن تجرى عليهم أحكامهما إن لم تكن فيهم شروط الحياة موفورة»[29]

لم يعد الحكم المقيّد ولا أيّ حكم يتجاوزه إلى إقرار الجمهوريّة هو مطلب محمد كرد علي بل أصبح «توفّر شروط الحياة» في المادة الاجتماعيّة هو الأصل وبذلك طلب محمد كرد

---

[26] يتبرّأ هنا محمّد كرد علي من الانتماء إلى الحركة الحميدية و العروبية الإسلامية.

[27] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 187

[28] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 401

[29] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1020

علي مطلبا عزّ توفّره في «الأمم الاتّكاليّة » نهاية القرن العشرين ومن ضمن هذه الأمم « الأمّة الإسلاميّة » و« الأمّة العربيّة » «التي يصعب الاتكال عليها»[30]

ولسوف يقوده رأيه في « الأمّة العربيّة » (أي الشاميّة) إلى صدام بينه وبين العروبيين الإسلاميين. فهؤلاء كانوا ينشطون في مصر سنة 1912 نشاطا محموما بل إنّهم تمكّنوا من تكوين جمعيّة اللامركزيّة العثمانيّة وأقنعوا عددا من الشوام المسيحيين من قدماء المدمنين على« اسبلندد بار » بالانضمام إليها و بدأوا اتصالات ببعض الجمعيات في بيروت وبالصهاينة العمليين لتوحيد الموقف من العثمانيين الاتحاديين. ولقد حاولوا أن يضمّوا إليهم محمّد كرد علي فخاب مسعاهم « عرضوا عليّ الدخول معهم فأبيت وقلت لهم إنّ الدولة تعدّ برنامج هذا الحزب خروجا على سلطانها فكان جواب رفيق بك (يقصد رفيق العظم) : دعوه وشأنه، إنّه يعترض أبدا فيخرّب ما نريد أن نعمّره»[31]

إن الفترة الفاصلة بين هرب محمد كرد علي إلى مصر (1912) و 23 جانفي 1913 سوف تشهد طرد الجيش العثماني في البلقان العثمانيين الاتحاديين من الحكم وقيام حكومة ائتلافيّة بديلة (21 جويلية 1912 – 23 جانفي 1913) تظافرت عوامل عديدة (عقد الصلح مع إيطاليا، الحرب العثمانيّة البلقانيّة، انقلاب عثمانيّ اتحاديّ جديد) على إسقاطها ولقد أصبح محمد كرد علي يرى منذ هروبه الثاني من العثمانيين الاتحاديين «أنّ العاقل على كلّ حال يمتنع في الأزمات من التصريح برأيه وأسلم له أن يتعامى ويتجاهل». [32]لذلك انصرف في هذه السنة العصيبة والدامية، سنة 1913 ، إلى البحث العلمي وفي إيطاليا «في خزانة الأمير كايتاني في روميّة شهرا كاملا» وهو اختيار عرّضه لكثير من النقد بسبب حدّة المشاعر الإسلاميّة والعثمانيّة الاتحاديّة المضادّة لإيطاليا إذّاك. [33]عندما عاد محمد كرد علي إلى دمشق كان العثمانيون الاتحاديون قد استعادوا الحكم ونكّلوا بالعثمانيين الائتلافيين الذين التفّوا حول كامل باشا، الصدر الشهير منذ عهد عبد الحميد، متحاشين قدر المستطاع أن يطال

---

30. محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 111

31. محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 101

32. محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 88

33. نخصّص هنا لأنّ العروبيين الإسلاميين لم يتأثروا للأحداث في ليبيا اذ لم يكونوا يعدّونها جزءا من الأمّة العربية

هذا التنكيل ممثّلي القوى النابذة الشاميّة من عروبيين إسلاميين وقوميّين لبنانيين[34] خشية أن توغل هذه القوى، بعد ضياع بلاد البلقان، في انفصاليتها وفي المطالبة بتدويل قضاياها أثناء انعقاد مؤتمر باريس في جوان 1913 بتشجيع من فرنسا، وهو مؤتمر جمع بين تيارات مختلفة اختلافا تاما (العروبيون الإسلاميّون ـ القوميّون اللبنانيون ـ ممثّل شبه رسميّ للصهاينة) لا شيء يوحّد بينها غير معارضة العثمانيين الاتحاديين فأثارت بذلك مشاعر كل من يتوجّسون خيفة من سياسة أوربا الرأسماليّة .[35] لقد رفض محمد كرد علي منذ 1912، عندما كان في مصر، الانضمام إلى جمعيّة اللامركزيّة ولذلك فمن الطبيعيّ أن لا يتعاطف مع مؤتمري باريس وخاصة المسيحيين منهم وكذلك الشبان المسلمين مثل عبد الغنيّ العريسي (العربيّة الفتاة) الذين يطلق عليهم عبارة « المتطوّعة بالجاسوسيّة ». ومع ذلك فإنّ ماضيه الائتلافي ورفض الانتماء إلى العثمانيين الاتحاديين قد أظهراه في مظهر الصحفي اللامنتمي ممّا جرّأ عليه والي سوريّة (ناظم باشا) فسعى إلى امتحانه من جديد قبل بداية الحرب الكبرى :

« شقّ على والي سوريّة (ناظم باشا) في عهد الحرّية والدستور أن يسمع في الجريدة المطالبة بإصلاح شؤون الولاية ونقد إدارتها أحيانا (...) فلم ير ليشغلني عنه أنجع وسيلة من أن يقيم عليّ بعض العمّال ممن انتقدت أعمالهم، دعاوي لدىالمحاكم، يزّين لهم الوالي إقامتها (...) وحكمت المحكمة بتبرئتنا من كلّ القضايا فصعق الوالي والاتحاديون ومن سار تحت علمهم واستأنفوا النظر في الدعاوي أمام محكمة الاستئناف فحكمت بتأثير رئيسها شكري بك،وكان تركيًا من جماعة الاتحاديين، بسجن شهر واحد على أخي أحمد مدير الجريدة المسؤول ثمّ أنزل الحكم إلى النصف. وطلب إليه بعض رجال القضاء أن يدخل من

---

[34] هكذا وقع مثلا إعدام الداماد صالح خير الدين"التونسي" ونفي عدد من دعاة التتاريّة الإسلامية مثل أحمد فريد تك، رفيق يوسف أقجورا

[35] كان شكيب أرسلان من أكثر المندّدين بانعقاد هذا المؤتمر وقد وصل الأمر بالبرلماني العثماني الاتحادي معروف الرصافي أن نظم في العروبيين الاسلاميين هجائيّة جاء فيها (البسيط)

قل للعريسيّ والأنباء شائعة	والصحف تروي لنا عنه الأعاجيبا
علام تعقد في باريس مؤتمرا	ما كنت فيه برأي القوم مندوبا
وهل تعمّد حقّي العظم فعلته	لمّا نمى خبرا لـ"لطان" مكذوبا
إذ راح يستجد الإفرنج مستصفا	كأنه حمل يستجد الديبا

باب من أبواب السجن ويخرج من آخر لتتمّ الصبغة القانونيّة، ويقال إنّ المدير حبس، ويقيّد ذلك في السجلّ فأبى. وأعلنت الحرب العامّة فذهبت الدعوة مع ذهاب المملكة كلّها»[36]

كانت الفترة القصيرة التي سبقت الحرب الكبرى فترة امتحان حقيقيّ لمدى تماسك العثمانيين الاتحاديين أنفسهم إذ لم يكن هناك إجماع حول موقف واحد من الحرب التي كان كلّ شيء ينذر باندلاعها. ولسوف يستقيل بعض كبار الاتحاديين من الحزب الواحد الحاكم بسبب معارضتهم للمشاركة في الحرب مثل المصري عزيز علي ومثل المفكّر الماروني الشهير سليمان البستاني.

وعندما ستدخل السلطنة الحرب بداية من نوفمبر1914 ستتزايد أعداد الاتحاديين الهاربين من «المركب» العثمانيّ الاتحاديّ مثل القائد العسكري رضا باشا الركابي الذي «كان برتبة عالية في الجيش فاستقال بإعلان النفير العام، قيل لمرض أصابه »[37] ومثل الطبيب الدمشقي العثماني الاتحادي عبد الرحمن الشهبندر إذ « بدأ (...) يذكر ما يقاسيه جيش الدولة في حرب جناق قلعة من الضربات، وقال إنّ الواجب أن يفكّر أهل هذه الديار في مصيرهم، كأن تؤسّس جمعيّة تتّصل بالأنكليز للاتفاق على خطّة إلى غير ذلك»[38].

وإذا كان هذا هو شأن كثير من الشوام العثمانيين الاتحاديين فمن السهل على المرء أن يتصوّر موقف العروبيين الإسلاميين والقوميّين اللبنانيين ومن بقي حيًا من جماعة قدماء جمعيّة بيروت السريّة الذين ينسب إليهم جورج انطونيوس نشأة الفكرة العربيّة مثل فارس نمر ومثل يعقوب صرّوف.

في هذه الفترة بالذات التحق محمد كرد علي بالركب العثماني الاتحادي مما سبّب عند الكثيرين حيرة بسبب هذا الموقف العجيب :

« بدأ الدكتور (يقصد الشهبندر) يذكر ما يقاسيه جيش الدولة في جنان قلعة من الضربات وقال إنّ الواجب أن يفكّر أهل هذه الديار في مصيرهم، كأن تؤسّس جمعيّة سريّة تتصل بالأنكليز للاتفاق على خطة إلى غير ذلك فذكرت للجماعة ما لقينا من القوم عندما أنشأنا حزب الائتلاف وأنّ هذه الأمّة يصعب الاتكال عليها لأنّها لم تربّ تربيّة سياسيّة تعرّفها الصواب في قولها وعملها وقد جرّبناها غير مرّة فضاع تعبنا وجهدنا معها. وقلت إنّ

---

[36] محمد كرد علي . – المذكّرات، صص 64-65

[37] محمد كرد علي . – المذكّرات، ص 231

[38] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 111

الحرب تتقدّم وتتأخّر تبعا للأحوال،وما يدرينا أن تكون الغلبة غدا للدولة. وأرى البحث في مصير الديار الشاميّة أكبر من عقولنا ونحن يسعنا ما يسع أهلها إذا نزل البلاء. فقال الدكتور متهكّما : وكيف إذن تدّعي أنك تخدم العرب ؟ وأين حميّتك ووطنيّتك؟ فقلت له : لم أصحّح شيئا من هذا مع الأسف. وإذا متّ فاكتب على قبري هذا خائن العرب، وانظم قصيدة في هجوي،وأنا لا أدخل في مثل هذه المسائل . فقال الباشا صاحب الدار [39] إذا كان فلان يمتنع عن الدخول فأنا لاأدخل، وافترقنا متعاهدين على الكتمان» [40]

ما سبب هذا الموقف في حقيقة الأمر ؟

لقد توصّلنا من خلال دراسة تفكير محمد كرد وخصومه إلى أسباب ثلاثة، على الأقلّ، تفسّر هذا الموقف أوّلها الرهبة وعدم الثقة وثانيهما معاداته للقوميّات النابذة ومنها الـ« قوميّة العربيّة »وثالثها الميل إلى الأشخاص أكثر من المؤسّسات.

لم يكن محمد كرد علي يرى حرجا في التصريح بأن« العاقل على كلّ حال يمتنع في الأزمات من التصريح برأيه وأسلم له أن يتعامى أو يتجاهل » [41]

ولقد كانت سنة 1915 سنة مطاردة أحمد جمال القوى النابذة جميعها بدء بالقوميّة اللبنانيّة وصولا إلى القوميّة اليهوديّة فلم يكن بإمكان محمد كرد علي الائتلافي القديم أن لا يتوجّس خيفة في مثل هذا الوضع :

«لقد شجّعني على المضيّ في نقل حسنات قائد الجيش، كلّما دعا إلى ذلك داع، نصيحتان لعظيمين يعرفان نفسيّة الكبراء في هذا الشرق إحداهما نقلها لي صديقي الشيخ أحمد حسن طبارة [42] صاحب جريدة "الاتحاد العثماني" في بيروت قال : أبلغك نصيحة الشيخ طاهر الجزائري لمّا عرّج على بيروت في طريقه إلى مصر قبل نشوب الحرب بأيام قال «انشر للأتراك كلّ ما يريدون في جريدتك وقل لصاحب "المقتبس" أن يجري على مثل طريقتك، وإذا لم تفعلا فأنتما مقتولان لا محالة(...) والنصيحة الثانية... » [43] وعبارة « يعرفان نفسيّة الكبراء في هذا الشرق عظيمة الدلالة» من وجهة نظر هذه الدراسة إذ هي

---

[39] هوالكردي الاتّحاديّ عبد الرحمن باشا اليوسف.

[40] محمد كرد علي . – المذكّرات، ص 111

[41] محمد كرد علي . – المذكّرات، 88

[42] قتل سنة 1916

[43] محمد كرد علي . — المذكّرات، ص 142

تدلّ على غياب ما يطلق عليه في أوربا الغربيّة إسم «المجتمع المدني» أي هذه السيقان العديدة (أحزاب، قضاء، جمعيات غير حكوميّة) التي تستند إليها الطاولة (المجتمع) والتي إن سقطت إحداها لم يقد ذلك إلى سقوط الطاولة جميعها. غياب هذا المجتمع في السلطنة يضع الفرد وجها لوجه أمام سلطة أفراد يسمّون أنفسهم الدولة ويمكن أن يعبثوا بالناس عبث« الشيخ »بـ« الخود ». ومن هنا تصبح الشجاعة الفرديّة إزاءهم ضربا من ضروب الدونكيشوتيّة. فليس الخوف، إذن، هو السبب الوحيد لموقف محمد كرد علي الجديد.

وهناك سبب ثان هو عداوته للأفكار القوميّة بصفة عامة :

« طالما تألّمت نفسي في مصر والشام ممّن ينشيء ناديا أو جمعيّة يسمّيه أو يسمّيها بالكاثوليكيّة أوالمارونيّة أو الأرثوذوكسيّة أو القبطيّة أو الإسلاميّة أوالعلويّة أواليهوديّة، وكلّ ذلك تفرقات لا معنى لها في هذا العصر».[44] ونحن نعثر في كتاباته على مواقف صريحة من بعض حملة هذه الأفكار : لقد نقد محمّد كرد علي إسلام الشيوخ التقليديين نقدا لم نعثر على ما يشبهه إلاّ عند ولي الدين يكن،ومأخذه الأساسيّ عليهم هو الأخذ بنظرة تغيّب الطبيعة وقوانينها وتردّ كل شيء إلى عوامل غيبيّة. ولقد فسّر محمّد كرد علي سبب احتضان العثمانيين الاتحاديين على وضعيتهم الرضاويّة هؤلاء الشيوخ بسبب سياسيّ هو تخلّف المجتمع العثمانيّ المسلم ولذلك لو كان رجال الدين « من غير جماعة الشائخ ما كان (لهم) ذاك الوقع في نفوس أهل الآستانة».[45] هذا الفهم هو الذي دفع محمد كرد علي، على عداوته للإسلاميين التقليديين إلى أن يرافق الوفد الذي تقرّر إرساله إلى الدردنيل في السنة الأولى للحرب الكبرى لينقل إلى الشوام عند عودته مآثر النظام الحاكم. ونحن نورد هذا الشاهد الطويل في وصف تفكير هذا الوفد الدينيّ وسلوكه ونكتفي به دليلا على موقف الكرديّ من الإسلام التقليدي :

« ألّف جمال باشا في السنة الأولى للحرب العامة وفدا من مفاتي سوريّة وفقهائها وشعرائها ووجوهها وشفعه بأربعة من الصحفيين أدمجني في جملتهم فسافر الوفد إلىالآستانة ثم إلى جنان قلعة (الدردنيل) ليزور المشاهد التي تدلّ على عظمة الدولة ويرجع إلى سوريّة يخبر أهلها بما رأى وسمع (...) وأتمّ الوفد مهمّته على ما يحبّ مرسله. وتجلّت في هذه

[44] محمد كرد علي . - المذكّرات، ص 47

[45] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 140-141

الرحلة أطماع بعض أفراده وجشعهم فتأذى بهم رئيس الوفد[46] وكان يتوسطني لأكلم بعض من يشذون عن قانون الجماعة ومصطلح المدنين في الأكل والجلوس والسير والاجتماع والخطاب فألقى ويلقى هو من بعضهم عنتا. وما دعا إلى هذه البلبلة إلا عدم التجانس بين الموفدين. على أن الوفد لو كان من غير جماعة المشائخ ما كان له ذاك الوقع في نفوس أهل الآستانة، وما عرفوا أن منهم الجهلاء، ومنهم من يشهد بالزور،ويكذبون ولا يرون في الكذب غضاضة، وقد يفتونك فيما تعتقده محرما، ويبيحون لك ما كان محظورا،ومنهم من يحبون أن يستثمروا كل شيء لجيوبهم و مظاهرهم (...) وركب الوفد إلى هذه الأرجاء (يقصد جنان قلعة) باخرة من بواخر المستشفيات الخاصة بنقل المرضى،وكان الخطر محدقا بنا من الغواصات، ودأب المشائخ يتلون حزب البحر. داعين الله أن ينجينا من الغرق فنجونا ببركات أنفاسهم الطاهرة،وأثر حزبهم في البحر وما هاج، بفضل توسلاتهم،وتخطتنا غواصات الحلفاء وما كنا من المغرقين (...) وعدنا إلى مساقط رؤوسنا يحمل كل واحد منا نوط الحرب وساعة من ذهب،ولكل واحد من أرباب الجرائد مائة ليرة عثمانية معونة لجريدته فسقط في أيدي بعض أعضاء الوفد لما بلغهم ما ناله أرباب الصحف وود بعضهم لو كان في الإمكان عده في الصحافيين حتى يقبض ما قبضوه ولو بخلع عمامته وحلق لحيته،وجعله في مؤخرة الصفوف»[47]

وبقدر ما كان سبب معاداته للإسلاميين، واضحا فكريا وسياسيا فإن معاداته للتيارين النابذين، التيار التتاري الإسلامي و التيار القومي اليهودي تشي بجهل كامل بمقوماتهما الفكرية، فتضخم بسبب ذلك السياسي على حساب الفكري. وكم كنا نود، لقرب تفكير المعبرين عن هذين التيارين، فيما يتصل بالنظرة إلى الطبيعة من نظرة الكردي لو اهتم بما ينبنيان عليه فكريا. ولكننا لم نعثر فيما كتب على غير إشارات متفرقة إلى هذين التيارين لا تسمح بالحديث عن موقفه الفكري منهما. أما التيار القومي اللبناني النابذ فقد نقده الكردي نقدا يقرب من التحامل من دون أن يفرق كثيرا بين مختلف الطوائف المسيحية

---

[46] هو الشيخ أسعد الشقيري العكّاوي، خصم شكيب أرسلان والمقرّب من أحمد جمال. ومقاومته للمفتي أمين الحسيني في مؤتمر القدس (1931) مشهورة. وهو والد أحمد الشقيري الذي خلفه ياسر عرفات في قيادة منظمة التحرير الفلسطينية. وقد يكون من المفيد أن نشير هناإلىأن أمين الحسيني (1897-1972) التحق في هذه الفترة بالحركة العروبية الاسلامية وقد تعرّف منه 1912 على محمد رشيد رضا في القاهرة.

[47] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 1430-1431

في بعض الأحيان. فلبنان، في نظر محمد كرد عليّ، كيان سياسي مصنوع قـام بـإرادة بعـض القوى العظمى : «أحسن تعريف مختصر للبنان، أنّ جباله أكثر من سهوله وأنّه مـن أجمـل سواحل الشام(...) وكان في الإسلام عمالة من عمالات دمشق مقطورا معها يسايرها في السراء والضراء بدون أخذ وردّ (...) ونفخ الواغلـون علـى البـلاد في السكّان روح التعصّب الديـنيّ فكان من ذلك الضرر عليهم وعلى البلاد عامّة»[48]

من تعريف محمّد كرد علي للبنان يتبيّن المرء أنه لا يقول بشرعيّة القوميّة اللبنانيّـة إذ هو يظهرها في مظهر دعوة قامت بها جماعة صغيرة خادمة لإرادة قوى غريبة عن الشام: « ظلّ التعصّب الذميم في بعض العناصر اللبنانيّـة علـى أشـدّه حتـى إذا أراد اللبنـانيون بـل أرادت فرنسا أن يجعلوا لهم كيانا خاصّا (...) كانت سوريا خلالها تمدّ يدها إلى اللبنـانيين وهم ينأون بجانبهم»[49]

وبهذا الفهم يرتخي التماسك في تفكير الكرديّ بل يرتدّ إلى ما قبل التفكير الشدياقيّ الذي سعى إلى النفاذ إلى مواقف «الخود» المختلفة مـن «الشيخ» فـرأى أنـها «قـد تميـل إلى العبادة و النسك (فـ) لا تقف في ذلك على أمد بل تتمادى فيه حتى تتهوّس و تتخبّـل (وقـد تميل) إلى الهوى (فـ) تترك أباها وأمّها اللذين ولداها وربّياها وتقبل تجـري في إثـر رجـل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه ذكرا». فالقوميّة اللبنانيّة هي في نظرنا، قضيّة الخود التي اختارت أن تتحرّر، قدر المستطاع، من «الشيخ»؛ أبيها وزوجـها. ولهـذا فـهي تختلـف عـن القوميّة اليهوديّة التي تطرح قضيّة الحقّ بالمعنى الماكييفيلي الذي لا يفرّق كثـيرا بـين الحـقّ والقوّة. فإهمال الجانب الداخلي والتركيز علـى العـامل الخـارجيّ فقط يقـود إلى غمـط حـقّ «الخود» ويقود فيما يتّصل بتفكير الكردي إلى تناقض صارخ. ما من أحد لا يأسف لاضطـرار « الخود اللبنانيّة » إلى« الطلاق ». وما ينطبق على لبنان ينطبـق علـى كـل الـدول العربيّـة الشاميّة مثلما ينطبق على الدول المغربيّة لأن وحدة اللغة والتاريخ المشترك لا يكفيان أساسين للوحدة إن لم تتوفّر القوى الماديّة الداخليّة ووحدة النظرة إلى العلاقة بين الله والطبيعة ومـن ثمّ النظرة إلى العلاقات الاجتماعيّة. فنحن نشـهد نهايـة القرن العشرين دولا قوميّـة نـالت استقلالها بالدم والدمع لا تتمكّن من الحفاظ على مكتسباتها لاتسـاع الشـقّة عنـد مواطنيـها فيما يتّصل بالنظرة إلى الوجود.

48- محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 73

49- محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 74

على أنّه يمكن للمرء، أحيانا، أن يتبيّن من خلال ما كتب محمد كرد علي أنه يميّز بين دعاة القوميّة اللبنانيّة من المارونيين والروم الكاثوليك ودعاة الفكرة العربيّة (نقصد الوحدة بين القيسيّة واليمانيّة) من الروم الأرثوذوكس وخاصة من البروتستانت وأن عداوته تستهدف الأوائل. وما ذلك إلا لصبغة البروتستانتيّةالعربيّة الشاميّة التوفيقيّة من ناحية ولضعفها الشديد من ناحية ثانية، هذا الضعف الذي لم يمنع مثاليّة جورج أنطونيوس من أن تنسب إليها نشأة الفكرة العربيّة، مرّة سنة 1847، ومرة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر فأوقعت بذلك جيلا كاملا (الجيل المولود في الثلاثينات) في متاهة يصعب حصر تناقضاتها.

كيف يظهر من نسب إليهم جورج أنطونيوس « نشأة الفكرة العربيّة» في عيني محمد كرد علي ؟ إنّهم يظهرون خدمة لأمريكا وبريطانيا أي في مظهر الوسطاء الفكريين أو في مظهر «المناولين» الاقتصاديين: « لمّا أراد البروتستانت أن ينشروا مذهبهم في الشرق لم يجدوا أحسن من لبنان فجاؤوا و أنشأوا مدارس في الجبال ثم أقاموا الجامعة الأمريكيّة في بيروت (...) ولمّا تخرّج الطلاّب بالجامعة الأمريكيّة لم يطب عيشهم في بلادهم فتفرّقوا في الأرض. وكان الاحتلال الأنكليزي لمصر، والاحتلال يحتاج إلى من يخدمه فرأى في اللبنانيين المتخرّجين باللغة الأنجليزيّة أحسن أنصار فأخلصوا كلّهم له ونسوا مصلحة مصر فاستفادوا من ذلك فوائد ماديّة لا تقدّر وخسروا كثيرا من المعنويات»[50] هل يمكن للمرء أن يردّ كلّ ما قدّمه جورجي زيدان وفارس نمر ويعقوب صرّوف... إلى التفكير الشامي والعربيّ الحديث إلى « الاستفادة فوائد ماديّة »؟ وما هذا الفصل العجيب بين الماديّ والمعنويّ، وهو فصل قام تفكير محمد كرد عليّ على رفضه كما بينّا ذلك في الفصل الثامن من القسم الثاني؟

لا تفسير عندنا لمثل هذا التناقض إلا بشدّة تأثير الأحداث السياسيّة في من عايشوها وكانوا طرفا فيها إذ كثيرا ما تمتحن هذه الأحداث الساخنة مبادئ المفكّرين «الثابتة» فتظهر استعصاء الحياة على المحاصرة الفكريّة النهائيّة : ولقد رأينا في حرب الخليج سنة 1991 بعض كبار المفكّرين الذين كان « يعبدهم» كثير من المثقّفين عبادة الأصنام لتماسك تفكيرهم الفلسفي يقفون من هذا الحدث ويحلّلونه تحليلا يقصر أحيانا عن نفاذ تحليل عابديهم. هكذا مثلا دفعت الأحداث محمد كرد علي إلى أن يرى في كلّ من يكتب عن الإسلام من المسيحيين المارونيين خاصة كاتبا مشبوها كما يدلّ على ذلك الشاهد التالي :

---

[50] محمّد كرد علي . – المذكّرات، صص 73-74

«حدت شهوة الشهرة والاغراب صاحبي أمين الريحاني اللبنانيّ على أن يظهر مرّة في مظهر مؤرّخ، وما كان عرف بغير الكتابات الأدبيّة. ومعظم تاريخه في نجد كان إملاء صاحب نجد على ما روى الراوون فاقتبس من كتابي (خطط الشام) السيئات التي راقته وجسّمها، وألبسها ثوبا من خياله، ونشرها في كتاب سمّاه «النكبات» حمل فيه على بعض رجال الإسلام، وزيّف ما قاله المنصفون فيهم، ولجأ إلى قاعدة «خالف تعرف». وممّا نصح به المسلمين أن يتركوا التناغي برجالهم وتاريخهم ويتبعوه، وما أعرف إلى أين ؟ ولعلّه يقصد أن يلتحقوا به ليمتلوا ملّته. وكان جاهر كثيرا أنّه خرج عليها، وإن كان حبّها أشربه قلبه،وهو معذور في ذلك، فإنّ المعتقدات ما يتوارث مع الدم على ما يظهر. وغريب هذا القول ممّن يدّعي الفلسفة ويلقّب بفيلسوف الفريكة - والفريكة مزرعته التي ولد فيها - ونعته بالفيلسوف سواء كان من صنعه أو صنع أحبابه جميل وعجيب. والريحاني إذا حاول كتابة التاريخ الإسلاميّ، وهو فارغ الذهن منه مثلي إذا توخّيت أن أدوّن مناقب قديسه وشفيعه مار مارون،أو بطل لبنان يوسف كرم الذي غلا بعضهم غلوّا مضحكا، ليقولوا للناس إنّ جبلهم الأشمّ أنبغ الأبطال كما أنبغ الفلاسفة»[51].

موقف محمد كرد علي من القوميّة اللبنانيّة واضح، إذن، بل هو موقف يشكّك حتى في من يتبرأ منها لأنّها تعني «الطائفيّة» و« الطائفيّة من المعتقدات (التي) تتوارث مع الدم على ما يظهر». لعلّ بعض القراء يذهب به الظنّ،وهو يقرأ الشاهد السالف، إلى أنّ محمد كرد علي إنما يصدر في موقفه هذا عن الإسلاميّة أو العروبيّة الإسلاميّة. لقد رأينا قبل الآن مدى عداوته للإسلاميّة فما يكون موقفه من العروبيّة الإسلاميّة ؟

يتضمّن الشاهد المتقدّم موقفا واضحا من العروبيّة الإسلاميّة التي تمثّل العربيّة السعوديّة نموذجها المكتمل. ولقد كتب الكردي عن الريحاني وعبد العزيز:

« ومعظم تاريخه (أي الريحاني) في نجد كان إملاء صاحب نجد على ما يروي الراوون» ولا يحتاج المرء إلى حسّ لغويّ كبير ليقيّم موقف الكرديّ من العروبيّة الإسلاميّة. فمحمد كرد علي يرفض العروبيّة الإسلاميّة لسببين أوّلهما تعصّبها للعرب وثانيهما عجزها الكامن عن تكوين دولة حديثة مستقلّة مالكة لـ «شروط الحياة» وفي هذا الموضوع، وعلى عكس ما ذكرنا عن التاريّة الإسلاميّة والقوميّة اليهوديّة، لا يعدم المرء أمثلة كثيرة على

[51] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، صص 236-237

موقف محمد كرد علي من التيّار العروبي الإسلاميّ : لقد رأينا قبل قليل كيف انتهى اللقاء بين محمد كرد علي و عبد الرحمن الشهبندر:

« فقال الدكتور متهكّما وكيف إذن تدّعي أنّك تخدم العرب ؟ وأين حميّتك ووطنيّتك ؟ فقلت له : لم أصحّح شيئا من هذا مع الأسف وإذا متّ فاكتب على قبري : « هذا خائن العرب،وانظم قصيدة في هجوي،وأنا لا أدخل في مثل هذه المسائل »[52].

هذه الحادثة ترقي إلى نهاية 1915 إذ أن تراجع الحلفاء حدث في ديسمبر من هذه السنة ومن المعروف أن أحمد جمال أعدم فيها عددا من الانفصاليين المسيحيين على انفراد أمثال الخوري يوسف الحائك وأنطون زريق وسليم زريق وقبض في جويلية على مجموعة من المسلمين منهم البيروتي عبد الغنيّ العريسي أحد رموز العربيّة الفتاة، حليفة لا مركزيّة القاهرة قبل أن يعدمهم في ماي 1916 فما الذي صرّح به عبد الغنيّ العريسيّ فيما يتعلّق بمحمد كرد علي وما مدى صحّة ما صرّح به ثمّ، وهذا هو الأهمّ، كيف كان الكرديّ ينظر إلى العروبيّين الإسلاميّين، سواء من العربيّة الفتاة أو من لا مركزيّة القاهرة ؟ :

« ...وممّن ذكرني وأكثر من ذكري في الديوان العرفيّ صاحب جريدة "المفيد" عبد الغنيّ العريسيّ فإنّه بدا له أن يتوسّع في أجوبته فكتب فيما قيل نحو مائة صفحة كبيرة ذكر فيها حتى صبيان المدارس، رجاء أن تعدل الحكومة عن مسّ كبار المجرمين إذا اتّسعت المسألة إلى حدّ بعيد. وقد خصّني من هذه الصفحات بأربع الله أعلم بما حشاها به »[53]

من السهل علينا بعد أن خصّصنا الفصل السابق للعروبيّة الإسلاميّة أن نتصوّر مضمون " هذه الصفحات الأربع" فلقد كان العريسيّ ومجموعته وكذلك قدماء لامركزيّة القاهرة، حتى لا نتحدّث عن القوميّين اللبنانيّين يرون أنّ من يخدم سياسة الاتحاديين إنما ينشط ضدّ خصومهم إذ وصل الأمر بحقّي العظم، على ما يقول شكيب أرسلان، إلى حدّ السعي إلى اغتيال الأمير الدرزيّ الاتحاديّ :

«غاية ما سمعت أنّهم وجدوا كتابات من حقّي العظم يحرّض فيها على قتلي »[54]

فقلد بلغ الانقسام، بين الشوام، إذن، حدّا لا يسمح، حتى لو لم تتدخّل القوى العظمى لتقسيم الشام بتكوين دولة واحدة تجتمع على حدّ أدنى من الوفاق.

---

[52]) محمد كرد علي . – المذكّرات، ص 111

[53] محمد كرد علي . – المذكّرات، ص 118

[54] شكيب أرسلان .– سيرة ذاتية، ص 215

من الذين يقصدهم محمد كـرد علـي، يـا تـرى، بلفـظ «كبـار المجرمـين» ؟ إنـهم العروبيّون الإسلاميّون ممثّلين في لامركزيّة القاهرة وفي العربيّة الفتاة وفي حزب العــهد خاصـة إذ لم يعرف عن العريسيّ، رغم ما نسب إلى مؤتمر باريس من «صبغة توحيديّة» أنـه كـان يرى في القوميّة اللبنانيّة خيرا على الشوام.

وممّا يؤكّد ما نذهب إليه هو حكم محمد كرد علي على من أعدموا سـنة 1916 فـهو لا يعدّهم، مثلما يفعل الحزب الخصم، "شهداء" وأقصى ما يذهب إليه هو اعتبار أنّ الحكـم عليهم بالإعدام قد يكون حكما قاسيا : «قتل الاتحاديون ثلّة من أبناء العرب بدعوى خيانة الوطن، حاسبين الحرب العامة فرصة لا تتاح كلّ حين للخلاص منـهم. قتلـوا نحـو ثلاثـين رجلا [55] ما أظنّ يستحقّ القتل منهم غير أفراد قلائل،هذا إذا تسامحنا في فرض العقوبـة مثـل ذنب من قال (يقصد شفيق بك المؤيّد العظم) لوكيل فرنسا في القاهرة : اقطعوا بجيشكم الخطّ مـن الإسـكندرونة ونحـن في الداخليّـة ننـادي حـالاً بـاسمكم. هـذا رأي، إن صـحّ أنّـه قاله،والقانون لايقتل إلا من تشبّث فعلا بالشروع بـالعمل،وظـهرت نتيجـة تشـبّثه إلى حـيّز الوجود» [56]

الجملة الأخيرة، في الشاهد، مضطربـة.والسـبب واضـح، إذ لم يعـرف عـن رئيـس المجمع العلمي بدمشق أنه يتعثّر، تعثّر الحصري مثلا،عندما يكتب باللغة العربيّة.

وحتى عندما يتحدّث محمد كرد علي عن بعض من قتلوا ممّن لم تكن علاقاته بـهم متوتّرة فإنّه يعود إلى تقييمه المفضّل لشوام تلك الفترة: افتقار الناطقين باسم "هـذه الأمّـة" إلى التجربة والحسّ السياسيين فأحمد طبارة الذي أبلغ محمـد كـرد علـي وصيّـة الشـيخ طـاهر الجزائري بضرورة الحذر زمن الحرب الكبرى لم يعمل بهذه النصيحة :

«لكنّ حبّ الكسب غلب على طبارة فنشر في جريدته حوادث لا ترضي العثمـانيين كان يبعث إليه بها أحد قناصل الحلفاء مع أجرتها القليلة أيّام النفير العام وقبله بقليل،وأنا

---

[55] لم نعثر على مصدرين يتفقان في تعداد من امتحنهم العثمانيون الاتّحاديون من الشوام.ورغم ما قد تبدو عليه ملاحظتنا من غرابة فإنّ كلّ الأعداد التي نسبت إلى الاتّحاديين هي أعداد ضئيلة مقارنة بما حصل للأرمن. وهذا هو ما يفسّر في نظرنا أن أغلب الاتحاديين قد طاردهم الأرمن بعد سقوطهم واغتالوا أكثرهم. ثمّ إنّ الدول التي نشأت عن الدولة العثمانية الاتّحادية لم تشذّ عنهم في سياسة امتحان معارضيها إذ يصعب أن نعثر على دولة واحدة لم تسلك السلوك نفسه.

[56] محمد كرد علي . - المذكّرات، ص 154

عرضت على جريدتي مثل هذه النشرات ولم أر من الحكمة نشرها وهي صادرة عن أجنبّي لا أعلم النيّة فيها، والدولة في أحرج أوقاتها، فسيق صاحبي إلى عالية، وهو من جماعة الإصلاحيين، وربما كان مع غيرهم أيضا، وحوكم مع من حوكم فحكم عليه بالقتل»[57]

أما المأخذ الأكبر على أكثر من امتحنوا فهو « الخطابة » و «البيان » وعدم الحيطة في ميدان السياسة وزمن الحرب :

« من رجالنا من كانوا لا يحتاطون كثيرا في كلامهم مع القناصل ولهذا سقطت الدولة العثمانيّة في أوراق وكلاء الدول [58]على أسرار باح بها بعض أحرار العرب، وكانت من العوامل في تجريم بعضهم ومحاكمتهم في الديوان العرفي والحكم عليهم بالقتل صلبا. وممن صلبوا وهم زهرة الرجال صديقي عبد الوهاب بك الأنكليزي. ولما حكم الديوان العرفي عليه بالقتل بكى أعضاؤه. ولو عرف أنه سيحاكم ويحكم عليه لرضي باقتراح طلعت باشا وزير الداخلية عليه : أراده أن يهيء له سبيل الهرب من الآستانة إلى الخارج وقال له إذا طلبت إلى سورية فلا أستطيع إنقاذك »[59]

إن القضية واضحة، إذن، بالنسبة إلى محمد كرد علي : هناك حرب كبرى يسحق فيها الملايين من الناس وتسيل فيها وديان جارفة من الدم والدمع. فإذا اختار المرء النشاط السياسي في ظروف كهذه فعليه الحذر ،علىالأقل، أشد الحذر، إذ أن الحرب مناسبة لتسيب الغرائز الأكثر طبيعية. ولا يمكن في مثل هذه المناسبة أن يختلف القضاء سواء في السلطنة أو في فرنسا أو في غيرهما من الدول اختلافا تاما فيطبق "القانون الذي لا يقتل إلا من تشبث فعلا بالشروع بالعمل، وظهرت نتيجة تشبثه إلى حيز الوجود". والجملة « ولما حكم الديوان العرفي عليه بالقتل بكى أعضاؤه » يصعب علينا، ولو اجتهدنا، أن نؤتيها حظها من البيان لأنها تفيض على اللغة فتصير بإزائها خشبا : إن الحرب حالة خلل وآلة الحرب عندما تنفلت من أيدي صنعة القرار تلقي بهم جانبا وتستقل بنفسها فإذا نحن من جديد بإزاء مفهوم الجلاد والضحية الشدياقي ألا ترى أن لا أحد يخرج من عملية القتل الجماعي هذه سالما، سواء كان منتصرا أو مهزوما ؟ لقد عثرنا على شواهد عديدة وفي مصادر

---

57 محمد كرد علي . - المذكّرات، ص 142

58 المثال المعروف هو مثال جورج بيكو (المشهور شهرة اتفاقية سايكس بيكو) الذي نسي عند مغادرة مقرّه إحراق ما فيه من وثائق

59 محمد كرد علي . - المذكّرات ص 152

متعارضة، تتّهم، وليس لنا أن نبتّ في صحّة هذه التهم، الأمير الدرزي شكيب أرسلان والشيخ السنّي العكّاوي أسعد شقير والمتنفّذ المتاولي كمال الأسعد بل محمد الشنطي، أحد المنشقين عن جماعة رفيق العظم ومحمد رشيد رضا في حزب لامركزيّة القاهرة بالوشاية بكثير ممن صلبوا من الاستقلاليين ولكنّنا لم نعثر في ما وقع بين يدينا من مصادر علىاتهام واحد لمحمد كرد علي بسلوك هذا المسلك فما هو سبب ذلك ؟ لا يمكن في مثل هذه الأسئلة إلا الاجتهاد. ونحن نرى أنّ ما حال دون سلوك الكرديّ هذا المسلك هو إحساسه المرّ والقاتل بأنّه غير حرّ، أي غير مخيّر، أي أنّه "خود" لا يربطها بأحمد جمال أيّ علاقة حبّ، وإنّما الخوف (الخود) من ناحية والمصلحة (الشيخ أحمد جمال) من ناحية ثانية: « كان الأمير شكيب أرسلان من جماعة أنور يحميه ويحبّه، وكنت أنا من أخصاء جمال يحبّني ويحميني، والله أعلم بنيات الإثنين نحونا، وأنالا أعتقد بأن قلب أمثالهما من القلوب التي تحبّ، وما حبّهما لنا إلاّ لاستخدامنا في الدعوة لهما وللدولة» [60]

إنّ ما يدفع الناس إلى أن يكونوا ملوكا أكثر من ملوكهم إنّما هو الإيمان أي الحبّ أو الكره أي العمى، ولقد كان محمد كرد علي، بفضل الشكّ، مبصرا، أي "واعيا " بحقيقة مكانته في "عجلة" الدولة. ولذلك لن يموت شكيب أرسلان سياسيّا إلاّ عندما يموت بيولوجيّا. أمّا محمد كرد علي فلقد أحسّ بعد نهاية الحرب الكبرى بانتهاء دوره السياسيّ إذ أجاب من حاول استخدامه مثلما استخدمه أحمد جمال :

« إني استعبدت مرّة واحدة في حياتي، ولا أحبّ أن استعبد مرّة ثانية. استعبدني جمال باشا الكبير لأنّه حماني منذ وافى هذه الديار من دسائس الدساسين، وأنا أكره الاستعباد مهما كانت صورته ولست كفوطة الحمّام انتقل من جسم إلى جسم» [61]

فإذا كان علينا أن نغلّب سببا من الأسباب التي نحاول أن نفسّر بها ارتباط محمد درد علي بالعثمانيين الاتحاديين بداية من 1915 فإن هذا السبب هو شكّه في إمكانيّة نجاح الدولة التي يطلبها الاستقلاليون لفقدان هذا "النسغ " الداخليّ الذي يمكّنها من البقاء. ولقد حدّد هذا الإيمان موقفه من الدولة الفيصليّة (1918 – 1920) التي قامت عقب سقوط الدولة العثمانيّة الاتحاديّة في ظلّ القوتين المنتصرتين، بريطانيا وفرنسا :

---

[60] محمد كرد علي . – المذكّرات، صص 171-172

[61] محمد رد علي . – المذكّرات، صص 169-170

« لما عقدت الهدنة ودخل الأمير فيصل دمشق مع الجيش العربي وجيوش الحلفاء كان أول ما طلب إلى أخي أن يكتب إلي في إسطنبول بالحضور حالا. ولما زرته كان لقاؤنا لقاء أخ بأخيه، وتفضل وعاون المقتبس على الصدور،وكان توقف قبل جلاء العثمانيين عن دمشق »[62]

إن صورة الأمير ثم الملك فيصل الأول لا تبدو عند محمد كرد علي بالتقلب الذي تبدو عليه في كتابات العروبي الإسلامي محمد رشيد رضا وذلك لأن الكردي يركز على العوامل الداخلية عندما يقيم تجربة الحكومة الفيصلية في الشام. وهو لا يرى أن أمة من الأمم يمكن أن تخرج من وضع إلى وضع بتأثير "زعيم منقذ" ومن هنا كان التعقيد الذي يميز تفكيره، فهو معاد « للجمهور» ولكنه معاد كذلك "للزعماء الرسل". وهكذا فإن فترة حكم فيصل الشام بدت في عينيه، فترة فوضى :

« كانت الفوضى بادية في إدارته في دمشق، على نحو ما كانت ظاهرة في حملته بالبادية [63]وإذا كان له بعض العذر في فوضاه يوم كان في الصحاري فهو لا يعذر علىالفوضى في حالة الاستقرار بالمدن. والفوضى تبدو جلية في الحضر أكثر من البوادي »[64]

وبدا له المحيطون بفيصل سواء من المسيحيين أو من العروبيين الإسلاميين (محمد رشيد رضا قبل انقلابه على فيصل) أو من الاستقلاليين أعضاء حزب الاستقلال العربي« قوما لم يربوا التربية السياسية المطلوبة،وهم خارجون من أيدي حكومات عبثت بحضارتهم وأضرت بتربيتهم»[65]بل بدا له أغلب من ترددوا على فيصل« سراقا من كل صنف وأناسا لا يهتمون لغير مصلحتهم »[66]. ويعطينا محمد كرد علي أمثلة عديدة على من« لم يربوا التربية الساسية المطلوبة » نكتفي بإيراد اثنين منها أولها يتعلق بإحسان الجابري « حاجب الملك فيصل (...) فكان حريصا على جلال هذا الملك يعين لمن يواتيه

---

[62] محمد كرد علي . – المذكرات، ص 131

[63] البعض أطلق على حركةالشريف حسين عبارة "الثورة العربيةالكبرى" بينما لا يرى محمد كرد علي في هذه الحركة غير حملة بالبادية تميزت بالفوضى

[64] محمد كرد علي . ـــ المذكرات، ص 131

[65] محمد كرد علي . ت المذكرات، ص 132

[66] محمد كرد علي . ـــ المذكرات، ص 131

الحظّ بالمثول بين يدي الملك دقيقتين أو أربعا، ويقول للملك أن ينهض لواحد، ولا ينهض لآخر ويقلّل من الكلام أو يكثر على حسب ما يرى »[67]

وثانيها يتعلّق بمحمد رشيد رضا :

« ومع هذه الصداقة القديمة المستحكمة الأواخي (يقصد بينه وبين الأمير ثمّ الملك فيصل) ما كنت أرى تعجيزه وقد أصبح أمير سوريّة، على نحو ما كان يفعل بعضهم ومنهم رئيس المؤتمر السوريّ فإنّه ما كان يتوقف عن الاختلاف إليه قبل الشمس في غرفة منامه، ولا في ساعة متأخرة من الليل وهو يتهيّأ للدخول إلى فراشه، يباغته في خلوته وجلوته حتى ضاق به ذرعا على ما فطر عليه من سعة صدر ثمّ غضب على والده، الملك حسين، وكتب فيه ما لا يكتب وطعن في نسبه بما لا يقرّه عليه عاقل، أطلعني على الطعن صديقي الأمير شكيب أرسلان في برلين وقال "انظر ما كتب صاحبك، فقلت له هو صاحبك قبلي وأنتما تتقارضان المديح. قال شكيب : أنت تعرف ما بيني وبين الهاشميين من أجل السياسة التي انتهجوها في معاداة الدولة ومع ذلك لا أستبيح أن أطعن بهم هذا الطعن، وأرى أنّ من واجبي إذا رأيت الطفل منهم أن أقبّل يده لأنّه ابن الرسول »[68]

لم يكن فيصل، على قلّة تجربته السياسيّة، واقعا فقط تحت ضغط من سبق ممّن ذكرنا من جيل محمد كرد علي ولكنه كان واقعا كذلك تحت ضغط جماعة "إمّا الكلّ أو لا شيء" الذين يمقتهم محمد كرد علي مقتا لا مزيد عليه. وعلينا، لفهم موقف محمد كرد علي من هؤلاء، أن نثبت الاتفاقية التي رفضوها بعد أن وقّعها فيصل وكليمنصو. وكالعادة، في مثل هذه المسائل التي لا إجماع حولها، نميل ،من دون خشية الإطالة، إلى إيراد الشواهد من كتابات الشوام أنفسهم وفي هذا السياق كتب عبد الرحمن الشهبندر :

« أفهم الأنكليز فيصلا بصورة صريحة أن فرنسا أصبحت الآن صاحبة الشأن في سوريّة، فعليه أن يتّفق معها مباشرة وأنّهم لايحجمون أن يكونوا وسطاء خير. فسافر إلى باريس حيث اجتمع بالمسيو كليمنصو ودخل معه مباحثات بسط له فيها حرص الأمّة السوريّة على وحدتها واستقلالها فكان من نتيجة هذه المباحثات وضع أسس الاتفاق (في 6 يناير سنة 1920) الذي أطلق عليه اسم (اتفاق كليمنصو وفيصل) وخلاصة هذا الاتفاق الوحدة الشاملة للعلويين وجبل الدروز وجعل بيروت والإسكندرونة مدينتين حرّتين، وسحب

[67] محمد كرد علي . – المذكّرات، ص 327

[68]) محمد كرد علي . – المذكّرات، ص 131

الجيوش الفرنسيّة من سوريّة إلىكيليكيا. فإذا اقتضى الأمر استدعاء هذه الجيوش مرّة ثانية فلا يكون ذلك إلاّ بطلب رئيس الدولة السوريّة واتفاقه مع المفوّض السامي، أمّا المستشارون الفنّيون فيوضعون تحت تصرّف الحكومة السوريّة ومنها يتسلّمون وظائفهم ويستمدّون قوتهم التنفيذيّة بموجب عقود. فحدث بينهم وبين الحكومة خلاف. فقد أصرّ الفقيد (الملك فيصل) على أن يحلّ ذلك في مجلس الوزراء السوريّ لا في فرنسا كما أصرّ المسيو كليمنصو وتكون دمشق عاصمة البلاد وحلب مقرّ المندوب السامي واللغة العربيّة لغة البلاد الرسميّة. لقد أوردنا هذه الخلاصة لبيان الأسباب التي جملت الأمير فيصل على قبول الاتفاق وإمضائه بالحروف الأولى من اسمه كما أمضاه المسيو كليمنصو وكيف كان راضيا به، لكنّ دعاية شنيعة بثّت عليه عند عودته، فتراجع من غير نظام لأنّه كان لا يزال حديث عهد بالشوؤن السياسيّة والحملات المدبّرة بالرغم من جميع تلك الاختبارات البالغة التي مرّت عليه، ولو أنه وقف موقفا ثابتا ودافع عن آرائه بمثل الطريقة المدبّرة الحاذقة التي سلكها في العراق فيما بعد لوجد من المعتدلين أنصارا يؤيّدونه ويقفون في وجه مناوئيه ولا يدري أحد ماعسى أن يكون التدرّج في ديار الشام لو تمّ هذا الاتفاق وبقي فيصل السياسيّ الممتاز مليكا على سوريّا ومما لاشكّ فيه مطلقا أنه كان في نفسه راضيا عن هذا الاتفاق (...) ومما قاله المسيو كليمنصو لفيصل عند البحث في هذا الاتفاق : إن هذا الشعر الشائب الذي تراه في شاربي وفودي قد ابيضّ من معاناة السياسة في هذه البلاد وأنا لست استعماريا ولا أعتقد بالاستعمار . وإنّي أعرض عليك معاهدة لن تجد سياسيا فرنسيا مسؤولا من بعدي يعرض مثلها، ففكّر في الأمر مليّا وأنا أنتظر جوابك »[69]

من الذين قصدهم الشهبندر بأصحاب « الحملات المدبرة » ؟ إنهم جماعة العربيّة الفتاة خاصة (من دون جماعة العهد) و... محمد رشيد رضا الذي انضمّ، سياسة منه، إليهم « على إثر رجوعه (يقصد فيصل) عقدت الهيئة العامّة لجمعيّة الفتاة ومن أعضائها الدكتور أحمد قدري ورفيق التميمي وعزة دروزة وشكري القوّتلي اجتماعا سريّا في منزل الدكتور أحمد قدري حضره الأمير فيصل نفسه فعرض مشروع المعاهدة على اللجنة فرفضه أعضاؤها رفضا باتا(...) وفي عصر اليوم السادس من (...) مارس 1920 اعتلى عوني عبد الهادي كاتب الأمير منبر المؤتمر السوري المنعقد في النادي العربي، فقال بلسان الأمير في جملة ما قال :« استحقّ العرب حريتهم واستقلالهم بفضل الدم الطاهر الذي سفكوه،

[69] حسن الحكيم . - عبد الرحمن الشهبندر . — ص 47

وبفضل ما قاسوه من أنواع العذاب والظلم. فالأمّة العربيّة بعد اليوم لا تقبل أن تستعبد. ولا نطلب من أوربا أن تمنحنا ما ليس لنا به حقّ بل نطلب أن تصدّق على حقّنا الصريح الذي اعترفت به لنا، نريد حياة حرّة واستقلالا تامّا وفي 8 مارس 1920 في الساعة الثالثة بعد الظهر بويع الأمير فيصل بن الحسين ملكا على سوريا في دار بلديّة دمشق ».[70] وفي جويلية 1920 انتهت وقعة ميلسون بين الفرنسيين والشوام بعد بضع ساعات من القتال وسقطت الحكومة الفيصليّة إلى الأبد.

استعمل الفلسطيني عوني عبد الهادي في خطبته مرّات عديدة ألفاظ : "الحقّ" و "استحقّ" و"وحقّنا " ولم يرد في هذه الخطبة ولو مرّة لفظ يدلّ على القوة المادّية. وهذا هو بالذات مأخذ محمد كرد علي على الجماعة التي ادعت القدرة، على ما هو بيّن من ضعفها (بما أنّما تستمدّ حياتها من العون المادي البريطاني) على معارضة سياستي فرنسا وبريطانيا معا :

« سألت (أحد المتطرّفين) : ولماذا تحاربون فرنسا وانكلترا في آن واحد؟ حاربوا إحداهما حتى إذا ما تغلّبتم عليها تحاربون الأخرى »[71]

لا يردّ محمّد كرد علي هزيمة ميسلون إلى البريطانيين (الذين تخلّوا عن فيصل) ولا إلى الفرنسيين لأنّ من طبيعة الأقوى أن يسعى إلى السيطرة على الأضعف بل إنّه لا يردّ هذه الهزيمة إلى فيصل : « لو لم يكن لديه (فيصل) إلاّ المنافسة بين البريطانيين والفرنسيين وكلّ من الفريقين يحاول أن تكون لدولته الكلمة العليا في الشام، لكفاه ذلك همّا و مشغلة. أضف إلى هذا أنّ القوم (يقصد الزعماء) لم يربوا التربيّة السياسيّة المطلوبة »[72] بل هو يردّ هذه الهزيمة إلى« خطا رأي هؤلاء المتبجّحين وكانوا ولا يزالون شرّا على البلاد بآرائهم و توجيهاتهم الخاطئة »[73] هؤلاء الذين« يستأثرون بحقّ الكلام عن السوريين من دون توكيل منهم »[74] والذين يعتبر محمد كرد علي أنّ الشيخ كامل القصاب أو الشيخ محمد رشيد رضا هو النموذج الصافي لهم :

[70] حسن الحكيم . ـــ عبد الرحمن الشهبندر . - ص 125

[71] محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 1292

[72] محمد كرد علي . . ـــ المذكّرات، ص 132

[73] محمد كرد علي . - المذكّرات، ص 1293

[74] محمد كرد علي . - المذكّرات، ص 1292

« وما ننسى اليوم ما كان من تزعّم "شيخ كتّاب" يملي إرادته على الأهلين وعلى الأمير فيصل ويبث في النفوس روح الثورة والعداء للأجانب،وكان بعمله الأخرق سببا في إزهاق أوراح مئات من الناس، وما كانت غايته إلا الظهور والاستئثار بالمغانم، وكان يزيد في رعونته كلّما رأى آراءه مسموعة ودعوته في تضليل العقول ناجعة. وهو بما أتاه لم يخسر شيئا،وكان الخاسرون من ساروا في ركبه مغرورين مخدوعين أمّا هو فقد جمع ثروة عاش بها مرفّها. ومن الغريب أن يظلّ مرجعا يعتدّ برأيه إلى عهد قريب، بعد أن رأى الشعب خطأ جميع مناهجه السياسيّة »[75]

إن كان المقصود، في الشاهد، هو محمد رشيد رضا،وهو أمر لا نستبعده، فإن السبب الأخير التي نفسّر به خيار محمد كرد علي الاتجاه سنة 1915 وجهة عثمانيّة،وهو خيار الولاء للأشخاص، يصبح سببا وجيها : إذ اليأس من إمكانيّة قيام دولة سليمة صحيّا يقودها أمثال محمد رشيد رضا من العروبيّين الإسلاميّين يلجيء ضرورة إلى مثل هذا الاختيار. ولسوف يجتهد محمد كرد علي ،نتيجة هذا الاختيار، في تغيير الصورة التي رسمها العروبيّون الإسلاميّون والقوميّون اللبنانيون خصومه، للعثمانيين الاتحاديين وكأنّه يودّ من وراء ذلك إثبات حقيقة مرّة هي أن العثمانيين الاتحاديين، على ما تميّز به حكمهم من سلبيات، كانوا، لتجربة الحكم الطويلة التي لهم، أكثر من الشوام قدرة على إقامة دولة حديثة إذ في الوقت الذي فشل فيه هؤلاء في تكوين دولة موحّدة حتى في سوريا الداخليّة تمكّن مصطفى كمال، العثمانيّ الاتحاديّ القديم من فرض إرادة الشعب التركيّ على بريطانيا وفرنسا وإيطاليا واليونان مجتمعة وحافظ بذلك على وحدة الأراضي التركيّة بعد أن رفض الفكرة الأقجوريّة القوميّة وعوّضها بالفكرة الوطنيّة .

لقد شطّن العروبيّون الإسلاميّون والقوميّون اللبنانيون العثمانيين الاتحاديين وخصّوا ثلاثة منهم هم أحمد جمال ومحمد أنور ومحمد طلعت بالقدر الأكبر من المثالب . أما محمد كرد علي فقد رسم لأحمد جمال ومحمّد أنور صورتين يحسن أن نتتبّع ملامحهما ونقارنهما بالصورة التي رسمها شكيب أرسلان لكلّ منهما حتى يزداد القارئ تشبّعا بروح هذه الفترة وإحساسا بجموح المشاعر التي تقف وراء هذا الاختلاف في تقييم العثمانيين الاتحاديين.

كان كلّ مركز من مراكز القوى في الدولة محاطا بجماعة من الخلصاء المتخاصمين فيما بينهم استنساخا لخصومات أولياء النعمة فلقد كان شكيب أرسلان مثلا من خلصاء أنور

[75] محمد كرد علي . - المذكّرات، ص 1293

وكان الشيخ أسعد الشقيري من خلصاء أحمد جمال. فكيف كانت العلاقة بين هذين الشاميين ؟ كتب أرسلان : « إنّ تلك المكانة وتلك العنجهيّة اللتان كانتا لجمال لم تلبثا أن سقطتا بعد تقهقر جيشه في فلسطين. فبدلا من أن يرغي ويزبد مثل ذي قبل، رجع يتزلّف إلينا حتّى نكفّ عنه وكان أوّل من شرع في ذلك مستشاره الشيخ أسعد الشقيري الذي كان من قبل يكرهني أشدّ الكراهيّة ويكيد لي بجميع ما يستطيع من الوسائل. فلما جرت إقالة جمال باشا من القيادة في سوريا أخذ يتزلّف إليّ »[76]

فمن المنطقيّ، إذن، أن يتحاشى الباحث، وهو يدرس هذه الفترة، الاستناد إلى مصدر مفرد أو إلى تيّار مفرد فيقع فيما وقعت فيه دراسة تاريخ هذه الفترة التي استندت إلى الايديولوجيا العروبيّة الإسلاميّة خاصة. ومع ذلك فنحن نميل إلى الثقة فيما كتب محمد كرد علي أكثر من ميلنا إلى الثقة في أيّ شخصيّة فكريّة آخرى لأمر بسيط وهو شكّ الكرديّ القاتل في الأفراد وفي الأحزاب ممّا يقيه في أغلب الأحيان من الوقوع في « حبّ » سياسيّ يعشي بصره الفكري إن لم يذهب به. فلقد كتب عن علاقته بجمال وعلاقة أرسلان بأنور :

«كان الأمير شكيب أرسلان من جماعة أنور يحميه ويحبّه وكنت أنا من أخصّاء جمال يحبّني ويحميني، والله أعلم بنيات الإثنين نحونا، وأنا لا أعتقد بأن قلب أمثالهما من القلوب التي تحبّ، وما حبّهما لنا إلا لاستخدامنا في الدعوة لهما وللدولة »[77]

فقيمة محمد كرد علي الفكريّة تكمن في أنه "خود" متسائلة دائما لا "خود" مرتخية فكريًا. ومن هنا كان اهتمامنا بأحكامها على جمال وأنور . ولقد تحدّث الكردي عن نفسيّة جمال وعن شعوره الديني فكتب :

« لحظت منه غيرة دينيّة وشعورا إسلاميًا في أحاديثي الكثيرة معه ولكنّه كان في المسائل السياسيّة لا يغفر لأحد زلّة إذا حاد قيد أنملة عن قانون الوطنيّة العثمانيّة. وممّا أعدّه له في باب الغيرة الدينيّة ما اقترحه عليّ من أن أضع على رأسي عمامة ليوسد إليّ إفتاء دمشق فأتمكّن من إدخال الإصلاح على أهل السلك العلمي فتبسّمت في المرّة الأولى لكلامه وقلبت الحديث إلى ما يشبه الهزل. فلمّا تكرّر ذلك منه بعد حين قلت له : أظنّ مولاي

---

[76] شكيب أرسلان . - سيرة ذاتية، ص 199، وليس بامكان المرء أن يقرأ هذاالشاهد من دون أن يتذكّر ما كان يحدث من خصومات بين أبي الهدى الصيادي والمقربين منه و أحمد عزت العابد وأنصاره (الدعم، جمال الدين الأفغاني) ومراكز القوى كانت في الدول العربية الحديثة مثل السوس الذي ينخر أسس الدولة.

[77] محمد كرد علي . - المذكّرات، صص 171 - 2172

يهزل في اقتراحه هذا عليّ. فأقسم أنّه يجدّ وأنّه يتوقّع من ذلك خيرا للمسلمين لاعتقاده أنّ من الصعب أن يقوم بهذا من لم يثقّف الثقافة اللازمة وقال : إن معالجة المشائخ ببلسم الإصلاح خدمة للإسلام والمسلمين فشكرت له فضله وغيرته وتنصّلت واعتذرت من عمل قد لا يجلب عليّ غير الضرر »[78]

أما شكيب أرسلان فهو على شدّة بغضه لأحمد جمال، لا يذكر عنه شيئا يشكّك فيما قاله عنه محمد كرد علي. وممّا زادنا اقتناعا بصحّة هذا الحكم ما أورده جورج أنطونيوس الذي لا يقلّ عن شكيب أرسلان مقتا للقائد العثمانيّ الاتحادي :

« لم يكن جمال باشا أحد أعضاء "تركيا الفتاة" الذي يمثّلون جمعيّة الاتحاد والترقّي ويحملون طابعها بل كان بطلا معروفا من أبطال الدعوة الإسلاميّة فكان يخالف الداعين إلى الوحدة الطورانيّة ويجاهر، عن إخلاص، بإيمانه بمزايا القوميّة العثمانيّة المبنيّة على التضامن الإسلاميّ وبمستقبلها وكان يميل إلى فرنسا وقد اشتهر بكرهه للألمان »[79]

تتبدّل لهجة محمد كرد علي عندما يتحدّث عن أنور :

« أكّد لي بعض العارفين أنّ أنور باشا كان إذا أراد قتل إنسان، وقام إلى الصلاة، وأتمّ صلاته ورأى أن أمره لم ينفّذ، يأمر بقتل من أمره بالقتل وتلكّأ، ثمّ يقتل الأوّل الذي كان قضى بقتله، وكان في آخر أيّام الحرب يعذّب في سجن إستامبول نحو مائة ضابط لأنهم قالوا إنّ الاستمرار على الحرب لا يورثنا إلا خسارة في الأنفس والأموال، وذلك بأنواع من الإرهاق لم يروا أفظع منها في محكمة الفتيش الديني في العصور الوسطى. وكان أنور باشا يتظاهر بالدين والعفّة ويعمل له في مزارعه أربعة آلاف جنديّ في آخر سنيّ الحرب[80] والدولة في حاجة شديدة إلى الجند يؤمئذ، وهذه المزارع اغتصبها من رجل روميّ فيما أحسب وصودرت منه يوم سقوطه فأفقر »[81]

أما الأمير الدرزي فقد كتب مقارنا بين الركنين الاتحاديين :

---

[78] محمد كرد علي . – المذكرات، ص 110

[79] جورج أنطونيوس . – اليقظة، ص 234

[80] ها هي شدياقية محمد كرد علي وكره المظاهر يبدوان على السطح من جديد. أما العروبيون الاسلاميون فيكتفون بالمظهر فمحمد رشيد رضا على كرهه للاتحاديين يسم سلوك أنور بالاسلامي لأنه كان يصلي.

[81] محمد كرد علي . – المذكرات، 172

« لم يكن جمال باشا بذلك الرجل الذي يعهد إليه بسياسة مدنيّة داخليّة.وجميع مزّيته أنه كان ماضيا في العمل مهابا صارما يجوز أن يكون ذا نصيب من النجاح في الأمور العسكريّة أو الأمور العمرانيّة أو الإصلاحات التي تقتضي السرعة والنجاز.[82] فأمّا السياسة فإنّه مع شدّة ذكائه كان بعيدا عنها لأنّه لم يكن ممّن يتغلّب على أهوائه وكان الغرور مستوليا عليه »[83] »«وكان أنور كتّامة لا يوجد أقدر منه على إخفاء ما في نفسه،وكتم حركته»[84]« وكان من أقدر خلق الله على كتمان ذات صدره(...) ولم يكن (...) ممن يستطيره الغضب ولا ممن ينطق لسانه بطعن ولا لعن، ولا قذيعة، لم يعهد أحد أن رآه غضبان ولا أن سمعه شاتما، وكان عجيبا في هذا الأمر لا يباريه أحد فيه ، وإذا أراد أن يتشكّى لاذ بالمعاريض،وعمد إلى الإشارات، بدون سلاطة لسان »[85]

فلا اتفاق إذن كبيرا بين محمد كرد علي وشكيب أرسلان في ما يتعلّق بهاتين الشخصيتين العسكريتين "الصخريتين". وهذا هو ما يفسّر،بالذات، دور المدنيّ محمد طلعت في الدولة العثمانيّة الاتحاديّة منذ قيامها إلى سقوطها. وحول هذه الشخصيّة وحدها نجد اتفاقا كاملا بين المفكّر الكرديّ والمفكّر الدرزيّ. فمحمد كرد علي يعدّد الحالات التي تدخّل فيها محمد طلعت للحدّ من جموح أحمد جمال ومن شدّته في امتحان ممثّلي القوى النابذة ومنها الحالة التي« اقترح (فيها على عبد الوهاب الأنكليزي) أن يهرّبه إذا كان له شيء يتذرّع به لمحاكمته فأبى »[86]

ويتوسّع شكيب أرسلان أكثر من الكرديّ في وصف محمد طلعت :

« كان أنور كتّامة (...) وذلك بخلاف طلعت الذي كان أدهى من أنور وأعلى كعبا منه في السياسة، فقد كان فاووهة يبيح كلّ ما في نفسه »[87]وكان «سريع الدمعة لاسيما إذا تكلّم في المسائل الوطنيّة غلب عليه البكاء».[88] ولطلعت « مزيّة أخرى(...) وهي معرفته أن

[82] ما أقرب هذه الصورة من صورة أحمد مدحت باشا "أبي الدستور" ولنلاحظ أن الرجلين لم يثريا وكانا عفيفين ماليّا وقد قتل عبد الحميد الثاني مدحت باشاوقتل الأرمن أحمد جمال سنة 1922.

[83] شكيب أرسلان . – سيرة ذاتية، ص 158

[84] شكيب أرسلان. ـــ سيرة ذاتية، ص 241

[85] شكيب أرسلان . ـــ سيرة ذاتية، ص 246

[86] محمد كرد علي . – المذكّرات، ص 153

[87] شكيب أرسلان . – سيرة ذاتية، ص 241

[88] شكيب أرسلان. – سيرة ذاتية، ص 266

يعصم نفسه من المطامع الدنيئة والمطاعم الوبيئة وعدم استخدامه شيئا من نفوذه الطائل في جمع ثروة بحيث سطع له من حالة فقره برهان دائم على نزاهته (...) بينما كثيرون من زملائه قد غمسوا أصابعهم في أدهان المنافع، منهم من أشط ومنهم من اقتصر وكان يقول : أفلا يكفي كون هذه الأمة تحملتني على جهلي، أ فأحملها أيضا على سرقتي وإعلالي » [89]

هذه الصفات التي تميز بها البريدي محمد طلعت هي التي جعلت اسم جمعية الاتحاد والترقي يقترن باسمه رغم أنه «كان عصاميا فكل أحد يعلم أنه رقي في مدة عشر سنوات أو أقل من مأمورية تلغراف سالونيك بمعاش ألف وخمسمائة قرش في الشهر [90] إلى الصدارة العظمى ولا جرم أن سرعة هذا الترقي كانت بسبب الانقلاب وإعلان الدستور ونفوذ جمعية الاتحاد والترقي التي كانت هي سبب الانقلاب، وكان طلعت من أعضائها [91] ولكن لو لم يكن محمد طلعت رجلا خارق العادة في ذكائه ومضائه وحزمه وعزمه لما أصبح هو رئيس جمعية الاتحاد والترقي بلا منازع [92] فقد تصرفت هذه الجمعية بزمام السلطنة العثمانية عشر سنوات تامة،وتصرف طلعت بزمام هذه الجمعية جميع هذه المدة وكان هو دائما روح هذه الجمعية ورئيسها الفعلي ولو لم يكن كل الأحيان رئيسها الرسمي. وكان هو المرجع الأول والأخير للدولة من قبل أن يتولى الصدارة (يقصد بداية من 1916) بل لحظت أن الصدارة لم تزده نفوذا، بل بالعكس أظهرت شيئا من ضعفه وخطأت في نفسي رأيه بقبولها(...) وبالجملة فلو كان في جميع أعضاء هذه الجمعية من يضارع طلعت أو يقادره مع كثرة عددهم

---

[89] شكيب أرسلان . – سيرة ذاتية ، ص 281

[90] حدد زميل محمد طلعت في الشغل البريدي عزة دروزة قيمة الليرة الشرائية على النحو التالي :

"إن دخل المائة قرش (ليرة واحدة) كان (يقصد سنة 1908) مجزيا لحياة بسيطة لأسرة مؤلفة من ثلاثة أفراد ومن بلب أولى مرتب الوظائف التي تكون بين الليرة والنصف والثلاث ليرات. وكان الموظف دو الثلاث ليرات أو الليرتين ونصف يدفع أجرة بيت ويلبس ويأكل ويفرش بيته ويعيش عيشة إن لمن نقل حسنة فإنها لم تكن سيئة" (نشأة الحركة العربية، ص 212) ويورد أمثلة على مرتبات الموظفين فإن كانوا من غير الرؤساء فمرتبهم يتراوح بين ليرة وخمس ليرات وأما إذا كانوا من الرؤساء فالوزير يتقاضى بين 75 و 100 ليرة والوالي بين 50 و 75 ليرة والمتصرف بين 30-45 والقائم مقام بين 15 و 25 ومدير الناحية بين 7 و 10 ليرات.

[91] أكبر مأخذ للعروبيين الاسلاميين على الاتحاديين هو "أصلهم الوضيع"

[92] يلاحظ هنا أن الاسلاميين يركزون على الإرادة الفردية أكثر من التركيز على "الأصل والفصل"

وطموح الكثيرين منهم إلىالمعالي، لماانفرد هو بالرئاسة على جمعيهم، وقد قلت لمّا مات : إنّ هذه الجمعيّة ماتت بموته »[93]

كلام شكيب أرسلان واضح، فهو رغم أنّه كان من دعاة الدخول في الحرب الكبرى، على عكس طلعت، أقرّ لهذا المدنيّ بما لم يقرّ به للعسكريين ومنهم أنور "حبيبه". وهو لم يعد في ذلك،ومن دون أيّ إحساس بالتناقض ما كان يطالب به يوسف أقجورا وما سيطبّقه مصطفى كمال من ضرورة إبعاد الجيش عن السياسة وحصره في ثكناته لايبارحها حتى وإن تزيّى قوّاده بالزّي المدني لأن القضيّة قضيّة ذهنيّة لاقضيّة مظهر. وماعرف عن قادة الجيوش يوما أنّهم كانوا أكثر من أدوات تطبيق وتنفيذ.

لقد كان، إذن،على محمد كرد علي، بعد أن فقد الثقة في قدرات الشوام على تأسيس دولة صلبة وسليمة أن يختار، زمن الحرب، حاميا يحميه فاختار أحمد جمال مثلما اختار غيره محمد أنور أو محمّد طلعت وبذلك ارتبط مصيره السياسيّ بتاريخ العثمانيين الاتحاديين ومثلما صرّح محمّد طلعت بعد الحرب بأنّ دور العثمانيين الاتحاديين قد انتهى

« نحن قوم قد انتهت حياتنا السياسيّة واستحققنا غضب الأمّة، سواء كان ذلك بحقّ أو بغير حقّ فأقصر الطرق أمامنا هو أن نذهب إلى أوربا،ونقبع في زوايا العزلة، ولا نأتي بأدنى حركة ولا نطمع في شيء، بل ننظر إلى ما يأتي به الدهر فإن لاحت لنا فرصة بعد مرور الأيام اهتبلناها، و لكنّنا في الوقت الحاضر لا يليق بنا إلاّ الانزواء والاعتزال، فقد أردنا أن ننقذ أمّتنا ونرقّي وطننا فلم يسعفنا القدر فلنترك الأمر لغيرنا »[94] صرّح محمّد كرد علي المؤمن بـ"قانون الطبيعة"، الملحد بدين هؤلاء السياسيين الذين لا يموتون، حتى عندما تلفظهم الأغلبيّة الساحقة من الناس، إلا عندما يموتون بيولوجيّا أو يقتلون :

« إنّ التجلّي لا يعاد، وإنّ من الصعب التمتّع بالحظوة في دورين»[95]

وأضاف :

« تعاهدنا أنا وصديقي الشيخ أسعد الشقيري ألاّ نشتغل بشيء اسمه سياسة بعد الحرب العامّة لكثرة ما لقينا من آلامها، فانقطعت بالفعل إلى الأعمال العمليّة الصرفة. وإذا اشتركت في الوزارة مرّتين فالوزارات السوريّة في عهد الانتداب كانت وزارات تعيين من

[93] شكيب أرسلان . ــ سيرة ذاتية، ص 280

[94] شكيب أرسلان . - سيرة ذاتية، صص 239-240

[95] محمد كرد علي . ــ المذكّرات، ص 234

المنتدبين لا دخل لها في السياسة ،وإنّما هي وزارات إدارة،والسياسة بيد الدولة المنتدبة. وبهذا بررت بتعهّدي وخلصت من غوائل كثيرة،وما كنت في الوزارتين شهد الله، أفكّر في غير إصلاح المدارس وتعميم التعليم الابتدائي »[96]

[96]) محمد كرد علي . ـــ المذكّرات، ص 300

الخاتمة



تبدأ هذه الدراسة بقسم عنوانه "الخود العثمانيّة بين خطيبين : آدم سميث والماوردي". وقد قصدنا بـ "الخود" المجتمع العثماني المعقّد وقصدنا بآدم سميث الحضارة الرأسماليّة التي بدأت تنفذ إلى هذا المجتمع منذ صدور تنظيمات1839 والآخذين بهذه الحضارة نظرة إلى الله والطبيعة وإلى الدولة والمجتمع وإلى الزوج والزوجة وإلى المعلم والتلميذ

أمّا الماوردي فكان يرمز إلى القوى التقليديّة التي استماتت في الدفاع عن مواقعها الاقتصادية وعمّا كانت ترى أنه يمثّل لا" أصالتها" الثقافية فحسب وإنما أصالة الخود كذلك.

وعندما حاولت هذه القوى التقليديّة عن طريق عنف الدولة ممثّلا في تجربة عبد الحميد السياسيّة التي دامت ثلاثين سنة، أن توقف مسار التطوّر الرأسماليّ تسبّبت في ردّة فعل للخود العثمانية ذات وجوه سبعة على الأقلّ خصّصنا لها القسم الثاني من هذا الكتاب: بعض هذه الوجوه لم تكن فيه شروط الحياة موفورة ففشل مسعاه (الإسلاميّة، العثمانيّة، ، دعوة قدماء جمعيّة بيروت السريّة) والبعض الآخر ولد ولكنه عاش كسيحا (العروبيّة الإسلامية، القوميّة اللبنانيّة، القوميّة اليهوديّة) فلم هذا الفشل من ناحية والحياة الكسيحة من ناحية ثانية ؟

هناك، في نظرنا، شروط ثلاثة لابدّ من توفّرها وبشكل كامل وغير منقوص لنجاح كل مشروع تغييري حقيقيّ :

- الشرط الأوّل هو ضرورة وجود حركة أفكار تستند إلى واقع اجتماعيّ واقتصاديّ
- الشرط الثاني : هو ضرورة عدم تعارض حركة الأفكار مع حركة التاريخ العام للإنسانيّة .
- أمّا الشرط الثالث فهو ضرورة وجود ظروف عالمية لا تعوق إعاقة كاملة، إن لم تسهّل، تحقيق هذا المشروع.

هذه الشروط الثلاثة، التي يلحق غياب شرط واحد منها ضيما على المشروع جميعه، مكّنتنا إلى حدّ كبير، من أن نفهم أسباب فشل المشاريع التي تولّدت عن ردود فعل "الخود" العثمانيّة على"الشيخ" أو ولادتها كسيحة.

فلقد فشلت الإسلامية لأنها لم تكن تعبّر عن حركة أفكار تستند من ناحية إلى قوى ماديّة فعّالة وتندغم من ناحية ثانية في حركة التاريخ العام للإنسانية وقد قاومتها من ناحية ثالثة القوى العظمى جميعها وفشلت العثمانيّة بوجهيها الائتلافي والاتحاديّ لأنّها وإن كانت آخذة بنظرة حديثة إلى الأشياء ، لم تكن تستند إلى قوى اجتماعية واقتصادية مؤثرة وحاسمة وقاومتها إضافة إلى ذلك، القوى العظمى والقوى الداخليّة النابذة شأنها في ذلك شأن التتاريّة الإسلاميّة وشأن دعوة قدماء جمعيّة بيروت السريّة. أمّا الضرب الثاني من

المشاريع، وهو الذي ولد وعاش كسيحا، فيشمل القوميّة اللبنانيّة والقوميّة اليهوديّة والعروبيّة الإسلاميّة : والشبه بين القوميتين اللبنانية واليهوديّة يسترعي الانتباه ففي الحالتين توفرت الشروط الثلاثة ولكن بشكل منقوص. فهناك حركة أفكار تستند الى واقع اقتصاديّ وهناك ظروف عالميّة سهّلت تحقيق المشروعين الإيديولوجيين وهناك تناغم بين حركة الأفكار في القوميتين وحركة التاريخ العام للإنسانيّة ولكنّ ما كان ناقصا في هاتين القوميتين وبشكل كامل هو صلابة الواقع الاجتماعيّ المحليّ ممّا جعلهما تفقدان عنصري الاستقرار والاطمئنان وما قيمة قيام دولة قومية غير مطمئنّة ؟ إن القومية، في نهاية الأمر، شأنها في ذلك شأن كل الإيديولوجيات ليست غاية في حدّ ذاتها، على الأقل بالنسبة إلى الأجيال التي تخلف الروّاد. ومن يلق نظرة سريعة على لبنان أو إسرائيل لا يسعه أن يكون مطمئنا على مستقبل هاتين الدولتين . أمّا المشروع العروبي الإسلاميّ فلقد توفّر فيه وجود حركة أفكار تستند إلى واقع اجتماعيّ واقتصاديّ ووجود دعم خارجيّ تمثّل في بريطانيا ولكنّ حركة الأفكار في حالة العروبيّة الإسلامية لا تندغم في حركة التاريخ العام للإنسانيّة بل إنّ هذه الأفكار لا تمثّل بالنسبة إلى الأجيال الجديدة في البلدان العروبية الإسلامية مثلا أعلى لا تستنكف من اعتماده.

ولحركة التاريخ العام للإنسانيّة معنى شامل يتضمّن الفكر والاجتماع والاقتصاد ويمثّل بالنسبة إلى الأجيال الجديدة أفقا لا تنضب إمكاناته. ولم تكن الدول العروبيّة الإسلامية التي ساعدت بريطانيا على تأسيسها دولا تتضمّن مثل هذا الأفق لأنها قامت على نظرة تقليديّة إلى الأشياء أي على طبقات اجتماعيّة أفل نجمها عالميّا أي أنها مجرّد امتداد أو ما يشبه الامتداد لدولة عبد الحميد الثاني الإسلاميّة ولذلك فهي دول مثّلت ارتدادا حتى بالنسبة إلى دعوة مثل دعوة قدماء جمعية بيروت السريّة إذ ما أن قامت هذه الدول حتى تقوقعت على مصالح العروش الضيّقة فكذّبت بهذا الاتجاه آمال الرشديين السبينوزين الشدياقيين حتى لا نتحدّث عن اليساريين العرب الذين قارنوا في بداية العشرينات بين "حقيقة "الدعوة العروبيّة الإسلاميّة و "حقيقة" الوطنية التركية فظهر لهم سريعا تهافت أسس الدعوة الأولى ومتانة الدعوة الثانية بقيادة مصطفى كمال وصحابته. فعندما سقط العثمانيون الاتحاديون كان موطن الأتراك نفسه قد تعرّض للتقسيم وللإهانة ومع ذلك تمكّن الوطنيون الترك من استعادة هيبتهم الوطنية استعادة دفعت العروبي الإسلامي محمد رشيد رضا إلى أن يكتب في مصطفى كمال، على معرفته بأنّه سكير ولا يميل إلى غير بنات الهوى في المباغي (ومأخذ العروبيين الإسلاميين الأول على خصومهم هو غياب مظاهر التديّن و السكر و الإفطار في رمضان...) ما يبعث على التأمّل :

«لو عرف هذا الرجل العالي الهمّة مصطفى كمال من الإسلام ما أعلم لأمكنه أن يكون رجل العالم لا رجل الترك فقط فالإسلام لا يحتاج إلاّ إلى رجل عالي الهمّة بيده شيء من القوّة يعلم ما فيه من علاج فساد البشر وينهض لمعالجتهم به وقد علم هذا نابليون الشهير وحاول أن يقوم به على ضعف علمه وانحصاره في بعض خواصه. ولو أحاط به علما لأشربه قلبه إيمانا . ولما استطاع أحد أن يقف في طريقه »[1]

ودفعت الطبيب الوضعي عبد الرحمن الشهبندر الذي لم يقتله أحمد جمال « السفاح » ولكن قتله بعض رموز الكتلة الوطنيّة (مردم، الجابري، الحفّار) إلى أن يكتب:

« إذا أراد شرقيّ أن يعرف كيف يستطيع الشرق أن يستعيد مجده فليقرأ بإنعام نظريات تاريخ الحرب التي استعرت في الأناضول بين الكماليين واليونان وكيف برهن الترك على أنّهم أهل للمجد والاحترام بما أتوه من ضروب البطولة والاستماتة في الدفاع عن الأوطان إلى أن اضطرّت أوربا وعلى رأسها أنكلترا إلى الاعتراف بالأمر الواقع، وأخذت الدول ذات المصالح المتباينة تأتي إلى الترك تخطب ودّهم »[2]

إن ما دفع هذين الشاميين إلى أن يكتبا ما كتبا (وهما من جيل مخضرم هو جيل محمّد كرد علي) هو إحساسهما بالهوّة التي تفصل بين مثل« الدعوة القومية العربية الشرق أدنوية » وواقعها فسرعان ما خبا وهجها وكان الموقف الغالب على من يملكون بعض القوة الماديّة من دعاتها التقوقع على عروش تقليديّة محليّة موزّعة بين العراق والحجاز ونجد وشرق الأردن. ففيما يتّصل بالعراق كتب أسعد داغر في ما يشبه الألم المكتوم « أدركنا أنّهم (يقصد جماعة حزب "العهد") في شغل عنّا بالحالة التي يعالجونها في العراق فلم نشأ أن نحاول توجيه أنظارهم إلى سوريّة وغيرها لكيلا تتشتّت جهودهم فيضعف بذلك جهادهم في سبيل الاستقلال وانفردنا نحن بالعمل من أجل سوريا وفلسطين »[3]

والعمل " من أجل سوريا وفلسطين" الذي يقصده أسعد داغر هو النشاط في مهاجر شرق الأردن ومصر وأوربا من أجل « تحرير سوريا وفلسطين »، هذا النشاط الذي خلّف في الداخل السوري فراغا ملأته الكتلةالوطنية، لا القوميّة؛ المتأثّرة بمصطفى كمال الوطني لا بيوسف أقجورا القوميّ، ممثّلة في جيل جميل مردم و لطفى الحفّار وسعد الله الجابري، وليد تسعينات القرن التاسع عشر الذي أنهى بنشاطه السياسي في الداخل دور جيل أمثال شكيب أرسلان ومحمد رشيد رضا و محمد كرد علي وعبد الرحمن الشهبندر مستعملا العنف أحيانا ضدّهم (مقتل الشهبندر سنة 1940) من دون أن يتمكّن من الانفراد بالعمل السياسي

---

[1]) شكيب أرسلان . ـــ السيد رشيد رضا، ص 316

[2]) حسن الحكيم . ـــ عبد الرحمن الشهبندر . حياته وجهاده، ص 70

[3]) أسعد داغر . ـــ مذكّراتي على هامش القضية العربية، ص 123

لظهور جيل جديد منافس بعيد فكريًا عن الجيل الذي درسنا بل بعيد عن جيل الكتلة نفسها وهو جيل زكيّ الأرسوزي (ولد 1899) وأنطون سعادة (1904) وبيير جميّل (1905) وأحمد الشقيري (1908) وقسطنطين زريق (1909) وميشيل عفلق (1912) وخالد بقداش (1912) الذي تعدّدت معه الاتجاهات الفكرية في الشام، وأغلبها اتجاهات تقول بمسؤوليّة العامل الداخلي (ظهور مصطلح الرجعيّة) مسؤولية العامل الخارجيّ (مصطلح الاستعمار) ممّا قاد إلى أمرين هامين يتّصلان بتطوّر التفكير في الشام أوّلهما تعديل النظرة إلى العلاقات العربية التركية الماضية إذ لم يعد الأتراك يحمّلون المسؤوليّة الكاملة عن أوضاع العرب ممّا سمح لمفكّر مثل الشهبندر أن يكتب متبنّيا تفكير هذا الجيل الجديد :

« إننّا لم نكن مستعمرين. فنحن إذا صرفنا النظر عن أحمد جمال وإخوانه الاتحاديين، نجد أنّنا كنّا أمّة تتمتّع باستقلالها في داخل الدولة العثمانية. فقد كان لنا عرش واحد يحيط به العرب من جميع الجهات وجيش واحد فيه رئيس أركان حرب عربيّ ابن عربيّ من العراق وهو هادي باشا الفاروقي، و كانت لنا مجالس إدارة ومجالس ولاية وكان لنا برلمان يجتمع العرب فيه مع الترك ولئن كنّا مختلفين مع الترك في اللغة والعادات فقد كنّا متّحدين في العقائد. وفي عهد اللامركزيّة كنّا على قدم المساواة مع الترك. وإذا كنّا لم نرتق فالترك لم يرتقوا أيضا « ومن أقامك في سُعره ما ظلمك » فالظلم في الرعية كان عدلا في السويّة »[4]

وإذا كان الشهبندر الاتحادي القديم قد فتح الباب لإعادة قراءة تاريخ العلاقات العربية التركية قراءة تنفر من تشطين العثمانيين فمن السهل على المرء أن يفهم دعوة وجيه كوثراني إلى إعادة كتابة تاريخ هذه العلاقات :

« هنا بالذات يكمن الخطر الكبير الذي يقع فيه بعض المؤرخين (يقصد الشوام) حين يتحدّثون عن الاستعمار التركي وعن اعتبار حركة المثقفين العرب في المشرق حركة معادية للأتراك بشكل أساسي »[5]

أمّا الأمر الثاني فقد تمثّل في طرح سؤال وجيه، في نظرنا، هو ما علاقة فكرة القومية العربية مثلما عبّر عنها جماعة قدماء جمعية بيروت السريّة بفكرة القومية العربية مثلما عبّر عنها ساطع الحصري في عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته ؟

لا يرى الحصري ، الذي عرّب الأقجورية، في نظرنا، أن هناك علاقة بين الفكرتين ذلك أن فكرة القومية العربية المعاصرة ولدت نتيجة بروز القوميتين التركيّة (في تركيا على أيدي الوطنيين الأتراك) والإيرانية (في إيران على أيدي الوطنيين الإيرانيين

---

[4]) حسن الحكيم . ـــ عبد الرحمن الشهبندر، ص 123

[5]) وجيه كوثراني . ـــ الإتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ، ص 153

) ولم تكن هاتان القوميتان فاعلتين في الفترة موضوع هذه الدراسة ولذلك فإن (أسباب نزولها) مختلفة إذ أنها هدفت إلى تحقيق أغراض ثلاثة أوّلا الوقوف ضد تنامي التيار العروبي الإسلامي الذي تدعم بعد صلح جنيف سنة 1921 بين الإسلامية (شكيب أرسلان) والعروبيّة الإسلامية (محمد رشيد رضا) وثانيا التصدي للتفتّت الفكري السياسي في الشرق الأدنى نتيجة تعدد التيارات الجديدة (الكتلة الوطنيّة ، البعث ، الشيوعيّة، حزب أنطون سعادة، الكتائب اللبنانية) وثالثا التصدّي للقوميتين الإيرانيّة والتركيّة اللتين تهدّدان سوريا والعراق والخليج بتهدئة الصراع الهاشمي (العراق، شرق الاردن) السعودي (نجد والحجاز) ونقل مركز ثقل الفكرة العربية إلى مصر والربط تبعا لذلك بين الشمال الافريقي والشرق الأدنى. وما كان لهذه الفكرة العربية الجديدة أن تظهر لولا الشعور المتنامي بتهافت التفكير التقليديّ الذي يردّ فشل العرب إلى أسباب خارجيّة قبل كلّ شيء والذي برز إثر سقوط الدولة الفيصليّة في سوريا (1918– 1920) بسبب نقص تأهيل الشوام لحكم أنفسهم بأنفسهم نقصا فادحا:

«كنت ألفت الأنظار إلى خطر «التتريك» الذي ستتعرّض له الموصل إذا عادت إلى حكم الجمهورية التركيّة ولكن البعض كان يردّ على ذلك قائلا إنّ الأتراك حكمونا وحكموا الموصل أكثر من أربعمائة سنة، لم يستطيعوا خلالها أن يقضوا على عروبتنا وعلى عروبة الموصل... غير أني كنت أقول "أرجو أن لا تنسوا أنّ الدولة التي كانت حكمت العراق وحكمت الموصل – في الماضي – لم تكن دوْلة "تركية" بل كانت "دولة عثمانية إسلامية" ولكنّ الدولة التي قامت مقامها الآن، هي «دولة تركيّة» بكلّ معنى الكلمة : إنّها تركيّة باسمها، وبتكوينها، وسياستها . وإذا استعادت الموصل الآن فلن تعاملها كما كانت تعاملها الدولة العثمانيّة المنقرضة..." »[6]

ويشير الحصري إلى دور بريطانيا في التشجيع على هذه الفكرة ممّا يذهب بادعاء من يتحدّثون عن ولادتها منذ القرن التاسع عشر :

« تكلّم (غاربيت وكان مستشارا للمالية) عن الخطر التركيّ وقال إنّه يظنّ أن هذا الخطر سيزداد في السنة القادمة (يقصد 1923) (...) أوضحت له رأيي وملاحظاتي بتفصيلات وافية حيث قلت : إنّي دهشت عندما رأيت قوّة التيّار التركي الذي ينجذب إليه الناس وعلمت بعد البحث أنه نتيجة طبيعيّة لإهمال القضايا العربيّة.وتأكيدا لرأيي هذا ذكرت له ما حدث في سوريا، فقلت : في سوريا ما كان أحد يتّجه نحو الأتراك بل بعكس ذلك كان الجميع يشعرون بكراهيّة شديدة نحوهم ولكن بعد سقوط الحكومة العربيّة، وبعد

[6]) ساطع الحصري، . ـــ مذكّراتي، صص 489-490

استيلاء الفرنسيين على سورية، تغيّرت الأوضاع...ولدينا معلومات أكيدة أنه بدأ هناك أيضا تيّار يوجّه الناس نحو الأتراك. يظهر أن حججي هذه أثرت في غاربيت فقال:

إذن ، اسعوا للعروبة، قوموا بدعاية لها »[7]

وخلاصة القول هي أن ما سعت هذه الدراسة إلى بيانه، باعتماد الشواهد الطويلة حينا وبالتكرار الممّل حينا آخر، لا يتعدّى ما ذهب إليه عبد الرحمن الشهبندر وساطع الحصري ووجيه كوثراني، فكلّ ما سبق من الشواهد يفيد أنّه لم تكن هناك خصومة عرقية عربيّة تركيّة ولكن كانت هناك (انظر المقدمة) «خصومة بين عثمانيين اختلفوا، إزاء وضع السلطنة، حول الإجابة عن السؤال : ما العمل ؟ وانقسموا تبعا لذلك إلى عثمانيين آخذين بنظرتين متناكرتين إلى الأشياء» هذه الخصومة حول الإجابة عن السؤال ما العمل ؟ ورثتها الدول العربية التي ظهرت عقب سقوط الدولة العثمانيّة الاتحادية، ومازالت تنخرها في القرن الحادي والعشرين الذي دخلنا فيه فعليّا لا فلكيّا بشكل يذكّر بالعهد العثماني في أطواره الثلاثة : طور التنظيمات وطور قبرها وطور "صنعة الغيث" من العثمانيين الاتحاديين وخصومهم.

---

[7]) ساطع الحصري . ـــ مذكّراتي، صص 61-62

المصادر والمراجع



المصادر و المراجع المذكورة في الهوامش

بالعربية:

آصاف (يوسف) - استقلال لبنان. رسائل حرّرها يوسف آصاف و يتبع ذلك مذكّرة الوفد اللبناني إلى مؤتمر الصلح في باريس. مصر، المط. العمومية، 1920.

إبن رشد (محمد بن الوليد).- فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال.- بيروت دار الفكر، 1994

إبن رشد.- مناهج الأدلة في عقائد الملّة.- القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية 1955.

إبن رشد.- تهافت التهافت.- القاهرة، دار المعارف، 1964.

أرسلان (شكيب).- السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة.- دمشق، مط. ابن زيدون، 1937.

أرسلان (شكيب).- لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم.- بيروت دار مكتبة الحياة، 1969.

أرسلان (شكيب).- الديوان.- القاهرة، 1935.

أرسلان (شكيب).- سيرة ذاتية.- بيروت دار الطليعة، 1969.

أرسلان (شكيب).-بنو معروف، أهل العروبة و الاسلام. إعداد و تقديم سعود المولى.- بيروت، دار العودة، 1990.

أرسلان (شكيب).- الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف (الرحلة الحجازية).- القاهرة، المنار، 1350.

اسحق (أديب).- الكتابات السياسية و الاجتماعية.- بيروت، دار الطليعة، (1982)

الأفغاني (جمال الدين).- خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني.- بيروت، دار الحقيقة، ط2، 1980

أنطونيس (جورج).- يقظة العرب. تاريخ حركة العرب القومية.- بيروت، دار العلم للملايين، ط7، 1982.

أوين (روجر).- الحياة الفكرية في المشرق العربي 1890-1939.- تأليف ر. أوين و آخرين. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1983.

البستاني (سليمان).- عبرة و ذكرى أو الدولة العثمانيّة قبل الدستور و بعده.- بيروت. دار الطليعة، 1978.

جارودي (رجا).- الأساطير المؤسسة للسياسة الاسرائيلية.- القاهرة، دار الغد العربي، ط9، 1997.

الجسر (باسم).- ميثاق 1943. لماذا كان؟ و هل سقط؟.-بيروت، دار النهار، 1978.
الحرّ (عبد المجيد).- معالم الأدب العاملي.- بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982.
حرّاز (السيد رجب).- الدولة العثمانية و شبه جزيرة العرب 1840-1909.- القاهرة، معهد البحوث و الدراسات العربية، 1970.
الحصري (ساطع).- مذكّراتي في العراق 1921-1941 (جزآن).- بيروت، دار الطليعة، 1967.
الحكيم (حسن).- عبد الرحمن الشهبندر. حياته و جهاده.- بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1985.
الحكيم (يوسف).- سوريا في العهد العثماني.- بيروت، المط. الكاثوليكيّة، 1966.
الحوراني (البرت).- الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939).- بيروت د.م.، (د. ن)
الخطيب (عدنان).- الشيخ طاهر الجزائري، رائد النهضة العلميّة في بلاد الشام و أعلام من خريجي مدرسته.- القاهرة، م. د. ع. ع. ، 1971
خير الدين التونسي.- أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، الدار التونسية للنشر، 1972
داغر (أسعد).- مذكّراتي على هامش القضيّة العربيّة.- القاهرة، دار القاهرة للطباعة، (1959)
دوزة (أحمد عزّة).- نشأة الحركة العربية الحديثة.- صيدا- بيروت، منشورات المكتبة العصرية ط2، 1971.
الدهان (سامي).- الشعراء الأعلام في سورية.- بيروت، دار الأنوار، ط2، 1968
دوغان (قرقوط).- تطوّر الحركة الوطنية في سوريا 1920-1939.- بيروت، دار الطليعة، 1975
رضا (محمد رشيد).- رحلات الإمام محمد رشيد رضا جمعها و حققها يوسف إيبش.- بيروت، دار المؤسّسة العربية للدراسات و النشر، 1971.
زريق (قسطنطين).- نحن و التاريخ. مطالب و تساؤلات في صناعة التاريخ و صنع التاريخ.- بيروت، دار العلم للملايين، 1981
رينان (إرنست).- إبن رشد و الرشديّة.- القاهرة، 1957.
الزهراوي (عبد الحميد).- الفقه و التصوّف.- القاهرة، ط. نور الأمل، 1960
زيدان (جورجي).- تاريخ الماسونيّة العام منذ نشأتها إلى اليوم. القاهرة، دار المحروسة، 1889

زيدان (جورجي).- تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر.- بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت.

الزركلي (خير الدين).- عامان في عمّان.- القاهرة المط. المدرسية، 1925.

الزركلي (خير الدين).- ما قرأت و ما سمعت. مصر، المط. العربية، 1923

سعيد (رفعت الـ).- الأساس الاجتماعي للثورة العرابية.- القاهرة، مكتبة مدبولي، د.ت.

شاكر (مصطفى).- محاضرات عن القصة في سوريا حتى الحرب العالمية الثانية.- القاهرة، م. د. ع. ع.، 1958

الشدياق (أحمد فارس).- الساق على الساق فيما هو الفارياق. أيام و شهور و أعوام في عجم العرب و الأعجام.- بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت.

شرابي (هشام).- المثقفون العرب و الغرب.- بيروت، دار النهار للنشر، 1971

الشهابي (الأمير مصطفى).- القوميّة العربيّة.- القاهرة، م. د. ع. ع. ، ط2، 1961

شيخو (لويس، الأب).- تاريخ الآداب العربية.- بيروت، ط. الآباء اليسوعيين، 1926

سالم (السيد مصطفى).- تكوين اليمن الحديث (1904-1948).- عين شمس، جامعة عين شمس، ط2، 1971

سعيد (أمين).- أسرار الثورة العربية الكبرى و مأساة الشريف حسين.- بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، د. ت.

سلام (عنبرة).- جولة في الذكريات بين لبنان و فلسطين.- ، دار النهار، 1978

السوداني (صادق حسن).- العلاقات العراقية السعوديّة (1920-1931).- بغداد مط دار الجاحظ، 1976

صائغ (أنيس) الهاشميون و الثورة العربية الكبرى.- بيروت، دار الطليعة، 1966

صفوة (نجدة فتحي).- العراق في الوثائق البريطانية اختيار و ترجمة ن. ف. صفوة.- البصرة، منشورات مركز دراسات الخليج، 1983

صليبا (جميل).- محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام و أثرها في الأدب الحديث القاهرة م. د. ع. ع. ، 1958

الطهطاوي (رفاعة رافع).- الأعمال الكاملة.- بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1973.

العازوري (نجيب).- يقظة الأمة العربية تعريب و تقديم أحمد أبو ملحم.- بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1978.

عبـد الحميـد، السـلطان.– مذكّراتـي السياسـية 1891–1908.– بـيروت، مؤسّسـة الرسالة، 1977

عبـده (محمّـد).– الأعمـال الكاملـة.– بـيروت، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنشر، 1980.

عبده (محمّد).– سلسلة الأعمال المجهولة.– لندن، رياض الريس للنشر، 1987.

عبده (محمّد).– الاسلام و النصرانيّة.– الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعيـة، 1987

عبّود (مارون).– رواد النهضة الحديثة.– بيروت، دار العلم للملايين، 1952

العريسي (عبد الغنيّ).– مختارات من " المفيد" قدّم لها نـاجي علـوش.– بـيروت، دار الطليعة، 1981

علي سـعيد (اسمـاعيل).– المجتمـع المصـري في عـهد الاحتـلال البريطـاني 1882–1923.– القاهرة، مط. الأنجلو المصريّة، 1972

الغزّالي (أبو حامد).– تهافت الفلاسفة.– القاهرة، دار المعارف، ط7، 1987

غنيم (عادل حسن).– محمد عزّة دروزة و حركة النضال الفلسطيني.– القـاهرة، دار النهضة العربية، 1987

كرد علي (محمد).– أقوالنا و أفعالنا.– القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1946.

كرد علي (محمد).– المذكرات (4ج).– دمشق، مط. الترقيّ، 1948–1951.

الكواكـبي (عبـد الرحمـن).– الأعمـال الكاملـة.– القـاهرة، الهيئـة المصريّـة العامـة للتأليف و النشر، 1970

كوتلوف (ل. ن).– تكوّن حركة التحرّر الوطني في المشرق العربـي (منتصـف القـرن التاسع عشر– 1908) دمشق، منش. وزارة الثقافة و الارشاد القومي، 1981

كوثراني (وجيـه).– الاتجاهـات الاجتماعيـة و السياسـية في جبـل لبنـان و المشـرق العربي (1860–1920).– بيروت، معهد الانماء العربي، ط2، 1978

الكيّـالي (سـامي).– الأدب العربـي المعـاصر في سـورية (1850–1950) القـاهرة، دار المعارف 1959.

لوتسـكي (فلاديمـير).– تـاريخ الأقطـار العربيـةالحديث.– بـيروت، دار الفـارابي، 1985

لونغريغ (س. همسلي).– سوريا و لبنان تحـت الانتـداب الفرنسـي.– بـيروت، دار الحقيقة، 1978

الماوردي (أبو الحسن).- الأحكام السلطانية والولايات الدينية.- بيروت، دار الكتاب العربي، 1990 الموسوعة العربية الميسرة.- القاهرة، دار الشعب، 1987.
موسى (سلامة).- تربية سلامة موسى. القاهرة، مط. لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1958
النفزاوي (محمد الناصر).- محمد كرد علي. المثقف و قضية الولاء السياسي.- تونس، دار الجنوب للنشر، 1993
النفزاوي (محمد الناصر).- فارس و بيزنطة و الجزيرة العربية من القرن الثالث إلى القرن السابع.- تونس، دار الجنوب للنشر، 1995
النفزاوي (محمد الناصر).- الملك و البهيمة أو الدولة و المجتمع من محنة ابن رشد إلى خصومة محمد عبده و فرح أنطون.- تونس، مركز النشر الجامعي، 2000
الهاشمي (طه).- مذكرات طه الهاشمي (1919-1943).- بيروت، دار الطليعة، 1967.
هيكل (محمد حسنين).- القنوات السرية (جريدة العرب الصادرة بلندن بداية من جانفي 1996)
وهيم (طالب).- مملكة الحجاز (1916-1925).- البصرة، منش مركز دراسات الخليج العربي، 1982.
وولف (جان).- يقظة العالم العربي.- بيروت، المكتب التجاري للطباعة و التوزيع و النشر، 1960
اليازجي (كمال).- الشيخ ابراهيم الحوراني في فجر النهضة الحديثة.- القاهرة، م. د.ع. ع. ، 1961
يكن (ولي الدين).- المعلوم و المجهول (جزآن).- بيروت، دار صادر، د. ت.

بالفرنسية:

Abdelmalek (Anouar).- La pensée politique arabe contemporaine, Paris, Seuil, 3éme éd, 1980

Ageron(ch.-R)- politiques coloniales au Maghreb.- Paris, Puf, 1972

Ansart(Pierre)- La sociologie de Saint- simon.- Paris, Puf, 1970

Bardin(Pierre)- Algériens et Tunisiens de l'Empire ottoman de 1848 à 1914.- Paris, C.N.R.S, 1979

Baumann(Antoine).- Le programme politique du positivisme.- Paris, Perrin et Cie, 1904

Benoit- Méchin.- Mustapha Kémal ou la mort d'un Empire.- Paris, A. Michel, 1991

Castellan (Georges).- Histoire des Balkans(XIV-XXes.) .-Paris, Fayard,1992

Chevallier(Jean-Jacques) .-Les grandes œuvres politiques de Macchiavel à nos jours.- Paris, A.Colin,1970

Chevallier(Pierre).-Histoire de la franc-maçonnerie.- Paris, Fayard,1979

Churchill(Randolph S.).- Churchill, T2 :Le jeune homme d'Etat(1901-1914).- Paris, Stock,1967.

Derriennic(Jean-Pierre).-Le Moyen –Orient au XXes.- Paris, A.Colin,1980

Duroselle (Jean-Baptiste). –Le Moyen- Orient au Xxes. –Paris, Fayard , 1988

Ehrard (Jean). –L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIés. – Genève-Paris, Statkine, 1981

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle éd., Paris- Leiden, G.P. Maisonneuve /EJ. brill, 1991

Fontaine (Jean, père). –La crise religieuse des écrivans syro- libanais chrétiens de 1825 à 1940. –Tunis , Ibla, 1996

Franck (Claude). –Le sionisme par C. Franck et M. Herszlikowicz. – Paris, Puf, 1980

Fritz (Gérard).- L'idée de peuple en France du XXIIé au XIX^{ème} s.- Paris, 1988

Georgeon (François)… Aux origines du nationalisme turc. Yusuf akçura (1876-1935). –Paris, éd. AD.P.F., 1980

Goichon (A.-M..).- Jordanie réelle.- Paris, P. Maisonneuve et Larose, T.II, 1972

Gucrreau (A.).- l'Iraq : Développement et contradictions.- Le sycomore, 1978.

Guichonnet (Paul).- Histoire de l'Italie. I : La Monarchie libérale (1870-1922).- Paris, Hatier Univ., 1969.

Guillermon (Alain).- Les jésuites.- Paris, Puf, 1975.

Habermas (Jurgen).- Connaissance et intérêt.- Paris, Gallimard, 1976.

Haddad- Chammakh (Fatma).- Philosophie systématique et système de philosophie chez spinoza.- Tunis, Fac. des lettres, 1980.

Kaminsky (Cathrine).- Le Nationalisme Arabe et le nationalisme Juif, par C. Kaminsky et Simon Kruk.- Paris, Puf, 1983.

Lalande (André).- Vocabulaire technique et critique de la philosophie.- Paris, Puf, 13ème éd., 1980

Lammens (H).- La Syrie. Précis historique.- Beyrouth, Imp. catholique, t.2,1921.

Laqueur (Walter).- Histoire du sionisme.- Paris, Calmann- levy, 1973.

Laurent (Annie). Guerres secrètes au Liban par A. Laurent et Antoine Barbous.- Paris, Gallimard, 1987

Lebon (Gustave).- La civilisation des Arabes.- Syracuse, Imag, 1969

Lenoble (Robert, père).- Esquisse d'une histoire de l'idée de nature.- Paris, A. Michel, 1968

Lewis (Bernard).- Islam et laïcité : la naissance de la Turquie moderne, Paris, Fayard, 1988

Lyné-Lohéac.- Daoud Ammoun et la création de l'Etat libanais.- Paris, Klinckseick, 1978

Marx (Roland).- Histoire du Royaume Uni.- Paris, A. Colin, 5éme éd, 1967

Mommsen (Wolfgang).- Max Weber et la politique Allemande 1890-1920.- Paris, Puf, 1985.

Montran(Robert).- l'Egypte d'aujourd'hui : permanence et changement : 1805-1976 par A. Montran et autres, Paris, éd. C.N.R.S., 1977

Pakdaman (Homa).- Djemel ed-din Assad- Abadi dit Afghani.- Paris, G.Maisonneuve et Larose, 1969.

Picard (Elizabeth).- Liban, Etat de discorde. Des fondations aux guerres fratricides.- Paris, Flammarion, 1988.

Raymond (André).- La Syrie d'aujourd'hui par A. Raymond et autres.- Paris, C.N.R.S.,1980.

Raymond (André).- Grandes villes arabes àl'époque ottomane.- Paris, Sindbad, 1985.

Renan (Ernest).- l'Islamisme et la sience.- Paris, 1983.

Renan (E.).- La vie du Christ.- Paris,1974.

Rizk (Charles).- Entre l'Islam et l'Arabisme. Les Arabes Jusqu'en 1945.- Paris, A. Michel, 1983.

Rodinson (Maxime).- Marxisme et monde musulman.- Paris, Seuil, 1972.

Rondot (Pierre).- Les Chrétients d'Orient.- Paris, Peyronnet et Cie,1955.

Said (Jalelddine).- Morale et éthique chez Spinoza.- Tunis, Fac. des sc. hum. et soc., 1991.

Uthmann (jÖrg von) .- Le diable est-il allemand ? 200 ans de préjugés franco-allemends.- Paris, Denoèl. 1984.

Vernier (Bernard).- L'Iraq d'aujourd'hui.- Paris, A. Colin 1963.

Volney.- Voyage en Egypte et en Syrie.- Paris, La Haye, Mouton et Co, 1959.

Zmerli (Sadok).- Figures tunisiennes.- Tunis, MTE., 1967.

فهرس الأعلام

آصاف يوسف : 10-14-276-281-294-324-428
ابراهيم باشــــا : 58-93-215
إبراهيم حافظ : 318
ابراهيمـــــوف : 266-423-424
ابشتايـــــن : 349
ابن حنــــبل : 203-227-232
ابن خلدون : 233
ابن رشد : 63-64-74-75-78-367
ابن عباس : 159
ابن عربي : 192
ابن مالك : 192
أبو تاية، عودة : 36- 37
أبو ذر الغفــاري : 35
أبو شهلا حبيب : 28
أبو نــــمي : 30
الأتاسي، هاشم : 486-487
أحمد باشـــــا : 102
الأخطل : 151
إده، إيميل : 34
إده، ريمون : 34
ادوارد السابع : 388
أدونيس : 42
أديب خالـــدة : 425
أرسطـــــو : 73-114
أرسلان ،شكيب : 10-11-29-37-112-135-140-141-155-181-192-212-224-232-
251-254-267-278-284-295-312-365-367-372-386-391-393-
401-405-411-416-420-424-446-447-458-461-463-466-470-
478-479-488-490-502-505-510-513-515-518-522-530-531
أرسلان، غالب : 181
إرسلان ،محمد الامين : 162-306-308-313-405-413

أرسلان مصطفـــى : 387—142

أرسلان مـــــــي : 181—37

أرسلان، ناظمة : 181

أرسلان نسيـــب : 142

الأرسوزي زكـــي : 530—42

اسبينـــــــــاس : 253

اسحق (أديب) : 304—224—212—209—178—165—138—26

اسحاقي أيـــاز : 423—421—270

الأسد حافـــظ : 42

إسكندر الثانـــي : 327—321—280—245

إسماعيل، الخديو : 372—215—91—58

إسماعيل، الملازم : 159

إسماعيل، حقي الكردي : 411

الأطرش، سلطان : 488

الأطرش، يحى بك : 384

أفلاطون : 114—73

أغايف، أحمد : 431—426—425—423—263—248

أغناييف : 105

أقجورا ، يوسف : —440—434—431—427—420—334—324—271—247—245—160—12—10
530—523—502

اليوت، سير هنري : 109

أنجلز، فريدريش : 326

الأنسي، عبد الرحمان : 147

انطون، روزا : 357—28

أنطون، فرح : 357—318—294—241—223—219—213—63—42—28

انطونيوس، ورج : 318—316—314—301—299—296—295—216—47—8

أنور، محمد : 523—518—513—478—427—420—418—416—407—390—389—387

أوزانام : 187

أوسيبشكين : 349—340—339

أوغلو، حسن سليمان : 249

أولش : 121

أوهانس ، باشا : 265–103

ايفان المرعب : 245

ب

البارودي الشيخ : 248

باكـــــون : 61

باكونــــــــين : 321

بالمارستون : 300–102–57–30–29

البرادعي، يعقوب : 28

برتقال باشا : 265

بركات، داود : 216

البستاني ، بطرس : 306–305–303–302–300

البستاني ، سعيد : 224–209

البستاني، سليم : 308

البساني ، سليمان : 187–184–175–165–160–144–138–124–127–107–101–30–12–10
503–450–419–307–304–303–276–275–265–203–195–194

البستاني يوسف : 216

بطرس باشا : 318

بقداش، خالد : 530

بقـــــراط : 114

بكنسفيلد (اللورد) : 193

بلانت ،ولفريد : 456–432–228–224–141–106

بلزاك : 65

بلفور : 431–351

بليس، دانيال : 301

بليس هوارد : 461–301

بليشا، باروا ي : 348

بنتام : 263

بن زفي، اسحق : 442–48

بن غريون، دفيد : 442–48

بنو، بيبي قمر : 249

بوبر، مارتين : 347

بوتمي إميل : 252
بود، جوزيف : 76
بورقاد (ف) : 277
بورك إدموند : 362–361–232–228
بوروخوف ، بار : 342–340
بوست ، الدكتور : 300
بوسويه : 462–144–112–83–73
بومان : 188–168–166
بويل (مستر) : 189
بينسكر ، ليون : 333–332–329–327–324
بيغين، ميناحيم : 294
بيهم، أحمد مختار : 469
بيهم ، حسين : 308–307
بيوس التاسع : 309–47
بيوس الحادي عشر : 293
بيير الأول : 383
تاجياف، زين العابدين : 246
تاردي : 253
ترايتشكو : 323–122–121
تريتش، دفيد : 347
تسانغفيل إسرائيل : 349–348
تشرسل، الصحفي : 56
تشرشل، وينستون : 348
تقلا، بشارة : 308–27
تقلا ، سليم : 313–308–27
توفيق باشا : 408–121
تولستوي : 265
توما الأكويني : 172
تويني ، جبران : 28
تويني ، جرجس : 307
تويني غسان : 28

تيمو ابراهيم : 161

تـــــــــين : 259

ثابت خليل : 190

ثابت كريم : 190

الجابري ، إحسان : 530–529–514–411

جابوتينسكي فلاديمير : 440–294

جاكوبسون، فيكتور : 438–431–430–351–347

جاويد : 439–438–432–430–419–265

جاويش، عبد العزيز : 457–446

جبران خليل جبران : 141

جرير : 151

الجزائري سليم : 406

الجزائري، طاهر : 515–504–456–374–362–356–324–310–216–46–31–42–28

الجسر حسن : 435–431–430–219

جلال ، نوري : 435–431–430

جمال ، أحمد : –441–427–420–419–417–406–402–390–373–367–108–108–37
–521–518–513–510–505–504–479–478–476–472–458–457–442
530–524–523

جمال الدين ،الافغاني : –310–309–238–230–227–226–224–209–142–140–139–136–106
519–462–373

جمبلاط ، كمال : 37

جميّل، أنطون : 427–191

جميّل ، بيير : 530–28

جنكيز، خان : 257

جودت ، عبد الله : 424–423–252–184–161–160

جورج الأول : 386

جورسل ، جمال : 421

الجوزي ، بندلي : 29

جيو ليتي : 465–415

حاعام آحاد : 439–343–338–336–331–329–324

حبيب، توفيق : 216

حداد غريغوريوس : 289
الحداد نيقولا : 357
حسن فهمي : 413
حسين، الشريف : 13–36–203–217–227–228–237–239–241–242–293–314–317–
377–385–387–431–445–474–476–483–486–514–515
حسين بن علي بن أبي طالب : 33
الحسين بن طلال : 477
حسين حلمي باشا : 388–394–404–413–429–453
حسين زاده علي : 160–161
حسين صدام : 477
حسين طه : 233
الحسيني أمين : 505
الحسيني صبحي : 471
الحصري خلدون : 445
الحصري ساطع : 36–51–144–180–210–236–285–289–294–295–385–387–411–
425–449–454–458–473–486–488–511–531–532
الحفار لطفي : 529–530
الحلاج : 208
الحلبي، حسون : 26–106–280–322
حنا (القديسة) : 33
حنبعل : 75–86
الحوراني، ألبرت : 87–89
الحويك الياس : 15–290–293
حيدر، حسين : 406
حيدر رستم : 471
الخازن يوسف : 216
خالد بن الوليد : 282
الخالدي روحي : 434
الخالدي يوسف ضيا : 162–346
الخطيب عبد القادر : 446

الخطيب فؤاد الدين : 237—385—460

الخطيب محبّ الدين : 203—385—460—470—474—482—483

خليل باشا : 121

خليل رفعت باشا : 342

خليل باشا شريف : 185

الخليل ، عبد الكريم : 472

الخنساء : 51

الخوري، فارس : 28

الخوري، فايز : 28—406

خياط ، أسعد : 310

خير الدين التونسي : 88—90—135—140—190—450—465

خير الدين التونسى، صالح : 413—419—450—502

خير الدين التونسى، طاهر : 413—415—450—453—458

خير الدين التونسى، محمد : 413—450

خير الله أفندي : 159

الخيمي حسن رفقي : 481—482

داغر ، أسعد : 290—335—337—463—482—483—489—529—530

الداغستاني عثمان : 249

داود باشا : 103—278

داود يوسف : 141

دباس، شارل : 28

الدبس ، يوسف : 141

الدحداح ، رشيد : 276—277

دركايم : 253—257

دروزة، عزّة : 48—403—416—418—454—455—459—470—471—516—522

درويش وحدتي : 406

دريفوس : 321—323—346

دستويفسكي : 114

دلبيش : 172

دوروسيل، مؤرخ : 170—171

دوفيرين، لورد : 193

دولبرغ جوزيف : 348

دوماني مالاتيوس : 289

دومر بول : 233

الدويش ، فيصل : 143

ديان موشي : 441

دي إيتان : 312

ديبنلوب (أسقف) : 172

دي فور : 172

ديكارت : 79—77

ديمولين، إدمون : 462—257—233—188

راسبوتين : 267—127

راسل م : 472

راسين : 88

الرافعي ، مصطفى صادق : 203

رامسي : 78

رجب باشا، قائد : 251

رستم باشا : 278—103

رسل أرل : 193

رشيد بك : 418—416

الرصافي معروف : 502—479—458

رضا ، أحمد : —259—257—252—220—199—195—187—184—175—173—171—166—160
429—401—324—265

رضا صالح : 474

رضا عاصم : 474

رضا عبد الرحمان عاصم : 475—474

رضا ، محمد رشيد : —224—216—210—209—206—203—199—181—147—143—42—13—12—10
—373—356—314—312—288—284—267—247—236—235—233—230—229
—468—465—463—462—460—445—440—439—423—410—405—383—374
—529—520—518—413—506—497—490—479—477—475—474—472—470
531

رضا وصفي : 474

الركابي رضا باشا : 108–163–485–486–503
روبكه فيلهايم : 362
روبين أرتير : 347–349–351
روتشيلد، إدموند : 337
روزفلت تيودور : 317
روسو : 70
الريحاني، أمين : 509
ريكاردو : 57–58
رينان : 259–266–291–368–372
الزاوش عبد الجليل : 252
الزركلي، خير الدين : 31–241–393–489
زريق قسطنطين : 530
زغلول أحمد فتحي : 233
زعيتر، محمد : 48
الزهراوي، عبد الحميد : 31–236–373–460–462–468–469–472
زيدان جورجي : 44–47–140–162–217–225–309–311–312–318–356–462–508
زينيه خليل : 216
السادات ،أنور : 387–389–
سالفادور جوزيف : 324–325
سان سيمون : 166–167–366
سبنسر، هربرت : 169–253–257
سبينوزا : 63–67–74–76–81–83–86–93–112–126–144–369
ستورز رونالد : 477
السراج عبد الله : 385
سرسق ألفريد : 28
سرسق ، إلياس : 345–436–437
سرسق، نجيب : 146–147
سرسق، يوسف : 28
سركس ، سليم : 192–216–217–484–485
سركين ، ناشمان : 270–340–341–349
سعادة ، أنطوان : 28–530–531

سعادة خليل : 216

سعيك أمين : 455–454–418–403

سعيد باشا : 421–395–393–391–390–124–120

سعيد الخديو : 215

سعيد حليم : 420

السعيد ، نوري : 482–481–472–387–384

سقراط : 114

سلام ، صائب : 479–181

سلام ، علي سلام : 479–436

سلام، عنبرة : 479–181

سلطان غالييف : 10

سليم الأول : 30

سليم الثالث : 299–56

سليمان القانوني : 256

سميث ، آدام : 527–263–60–58–8

سوخولوف، ناحوم : 440–538–338

سوريل، ألبير : 253

سوط مسز : 45

سيكوتي ،إسحاق : 161–160

سيمون جول : 172

سينو : 144–112–83–74–73–72

سينيو بوس : 253

شامبليون : 292

شاهين اسكندر : 216

شاهين طانيوس : 216

شاهين نجيب : 216

شحاذه نيقولا : 357

الشدياق أسعد : 300

الشدياق ، فارس : 9–28–30–45–61–63–66–72–74–76–79–80–83–85–87–90–93–95–
100–101–112–113–116–120–120–125–138–154–162–176–189–
194–218–247–250–275–291–302–304–326–369–414

شقير ،أسير : 28–

شقير سعيد : 216

شقير نعوم : 216

الشقيري أحمد : 530–505

الشقيري أسعد : 523–519–513–505

شميل شبلي : 462–460

شناسي ، إبراهيم : 176–175–95–91–89–87–61

الشهابي بشير : 287–75–51

الشهابي يدر : 50–48–27

الشهابي مصطفى : 471–470–436–393–29

الشهبندر عبد الرحمان : 510–503–486–482–476–476–456–411–406–384–383–241–144–36–
532–530–529–515

شوقي أحمد : 473

شوكت محمود : 458–457–454–453–450–419–411–407–406–390–389–387–251–16

شيخو لويس : 72–47

صادق الكولونيل : 462–418–416–414

صالح الشريف التونسي : 467–466–449–446–424–411

الصباح مبارك : 257–216–142

صباح الدين : 451–450–265–257–252–198–197–195–187–184–175

صخر : 51

الصدر موسى : 33

صروف يعقوب : 508–503–463–462–357–318–317–313–217–190–30

صفوت باشا : 396

الصفي الحلبي : 128

صلاح الدين الأيوبي : 373–366–294–289–282

الصلح رضا : 476

الصلح رياض : 476

الصيادي أبو الهدى : 519–448–446–411–406–267–248–213–188–186–184–129–126–30

ضاهر : 30

ضياء الدين أفندي : 408

ضيا عبد الحميد : 176–110–95–91–89–87

طبارة أحمد : 511—504—469

طراد نجيب : 28

طلعت محمد : —512—478—439—438—436—433—432—430—427—420—419—417—387
523—521—518

طهطاوي رفاعه : 83—82

ظافر صطفى : 128

العابد عزت : 519—493—410—406—350—344—343—214—184—129—126

العابد محمد علي : 129

العابد مصطفى باشا : 128

العازوري نجيب : 476—465—456—436—435—430—411—316—314—295—290—240—239—237

عالي باشا : 179—135—105—103—91—89—88—87—58

عبس الثاني : 466—456—479—356—214—188

عبد الحميد السلطان : —137—135—128—110—108—107—96—94—91—81—22—16—14—12—10
—179—178—175—173—163—162—160—159—155—149—147—141—139
—228—227—225—224—213—210—207—194—192—190—186—184—183
—313—312—308—307—302—291—290—269—256—255—251—247—241
—383—372—365—363—359—358—355—351—347—345—344—339—321
—416—410—408—403—401—400—398—395—393—390—388—387—386
528—527—521—485

عبد الرحمان النقيب : 210

عبد العزيز السلطان : 321—163—135—117—109—106—104—92—91—61

عبد العزيز آل سعود : —509—487—486—477—474—455—385—239—237—148—143

عبد العزيز مجدي : 414

عبد القادر الجزائري : 324—310—309—281—279—31—28

عبد القادر الجيلاني : 385—203

عبد المجيد السلطان : 464—396—284—211—207—135—104—99—86—72—68—66—62—61—57

عبد المطلب الشريف : 228

عبد الملك بن مروان : 151

عبد الناصر جمال : 389—387

عبده طانيوس : 216

عبد الهادي عوني : 517—516—471

عبده محمد : 15—46—63—106—141—147—150—203—205—210—215—220—230—233—
235—238—247—248—310—314—316—324—356—372—374—432—446—
447—456—462—465—467

عبلة : 37

عبود مارون : 145—146—

عثمان باشا : 390

عثمان بن عفان : 35

عثمان ارطغرل : 149—156—256

عثمان نوري باشا : 159

عرابي باشا : 215

عرفات ياسر : 505

العريسي عبد الغني : 203—233—252—393—425—460—463—465—468—471—479—502—510—511

عزام عبد الرحمان : 416

عزة الأميرة : 477

عزير : 55

عزيز علي المصري : 196—263—387—407—416—453—458—472—474—503

العسكري جعفر : 481—482

العسلي شكري : 435—436—438—439—495

العسلي علي : 495

العظم حقي : 440—460—468—470—472—502—510

العظم رفيق : 216—233—424—456—459—462—466—470—472—474—475—482—484—
493—501—513

العظم شفيق المؤيد : 451—493—511

العظم صادق المؤيد : 451

العظم عثمان : 446—447

العظم محمد : 448—470

العظمة يوسف : 486

عفلق ميشيل : 530

عقل سعيد : 286

علي باشا، الباي : 251

علي بن أبي طالب : 33—35—38—40—499

علي بن الشريف حسين : 385–474
العلي صالح : 41
علي يوسف : 357–456–466
عمر باشا : 99
عمر بن الخطاب : 33
العمري علي : 146
عمون اسكندر : 216–290–427–428–459–460–482–484
عمون داود : 216
عنترة : 37
عوده أبو تاية : 33
عون الرفيق : 227–228–293
عيسى، المسيح : 51–55–56–288–325–368
غاريبالدي : 470
غاسبيرينسكي اسماعيل : 248–256–266–269–271–324–423–424
غالب باشا : 408
غاليلي : 77
غالييف، سلطان : 263
غامبيتة : 166–170
غانم حبيب : 427
غانم خليل : 160–162–163–165–175–184–195–307–308–313
غانم شكري : 428
غرينبرغ ليوبولد : 349
الغزالي أبو حامد : 113–114–218–232–235
غصن ،مارون : 286
غليوم الثاني : 216
غوركي، ماكسيم : 321
غورو الجنرال : 488
ف :
فاربورغ : 349–438
فارس، بشر : 357
فارل الضابط : 449

الفاروقي سامي : 384–389–453–495–530
الفاروقي شريف : 456
فاضل مصطفى : 175–184–186–189–193–213–215–307–312–324–412
فاقنر : 121
فاليوسكي : 258
فانديك كورنيليوس : 46–209–210–219–300–302–324–356
فائد ، توفيق : 471
فايفل بوتولد : 347
فتحي المقدوني : 387–390
فخته : 122–303
فخر الدين الثاني : 50
فرانسوا جوزيف : 254
فرانكو باشا : 103–140–278
الفرزدق : 88
فرويد سيغموند : 487
فريد الدماد : 415–432–452–492
فريد أحمد : 251–502
فسبسيان : 325
فؤاد باشا : 58–89–91–95–103–105–106–114–135–179–193–215–276–278–
304–305–307
فلتير : 249–250–325
فلفسون ،دافيد : 349–350–437–438
فولني : 33–61–249–250
فونك ـ برينتانو،تيوفيل : 253
فواز شيخ الروالة : 402
فياض إلياس : 216
فيبر، ماكس : 121
فيري جول : 166–170–171
فيصل بن الحسين : 37–471–473–476–477–482–488–514–518
فيكتوريا ، الملكة : 11–57–58
قاسم عبد الكريم : 482

قدري أحمد : 516—471

قره ص : 408

القسام عزالدين : 490

قسطنطين : 93

القصاب ،كامل : 517—484—482—475

القلقيلي محمد : 475—474

القوتلي شكري : 516

قورش : 78

كاترين الثانية : 245

كافكا فرانز : 323

كامل باشا : 501—499—432—421—419—417—416—404—124—120

كان، جاكوبيس : 438—349

كانط : 169

كاهن صادق : 346

كابيتاني الأمير : 501

كتشنر : 477—474—293—227—216

كرد علي أحمد : 502—500

كرد علي محمد : —245—231—216—210—203—140—129—127—108—33—31—24—16—15—11
—487—486—472—471—461—460—453—376—371—355—324—310—249
530—529—523—517—515—493—493

كرزن : 216

كرم يوسف : 509—304—281—278—276—140

كرومر : 496—357—292—252—189

كساب فريد : 295

كلفاريسكي : 440

كليمنصو : 516—515—170

كمال (مصطفى) : —425—422—417—416—407—404—387—290—260—251—198—171—109
530—528—523—518—478—432—427

كمال (محمد نانق) : 425—215—176—175—159—142—111—110—95—90—89—61

الكواكبي عبد الرحمان : —217—215—214—212—210—209—207—203—147—143—127—126—30—13
—464—462—373—372—310—293—231—229—223—220

كبدن : 58

كرين المبعوث الأمريكي : 289

كوبرنيك : 77

كوفن برنشتاين : 349

كوك ألبرضيا : 427–425

كونت أوغسط : 164–165–166–168–173–250–257–361–362

الكوراني شفيق باشا : 411

كوندورسي : 250

كيبلينغ : 88

الكيلاني عالي : 387

كيسنج، م ، أ : 289

لاسكوناتان : 348

لافيت بيير : 165–166–168–173–175–188

لافيجري : 33–75–302

لامرتين : 27–66–86–88

لامنيه : 187

لانجلوا : 253

لاير هنري : 186

لطف الله (الأمير) : 187–252

لطف الله (ميشيل) : 29–484–485–488–489

لطفي السيد أحمد : 462

لوبلاي فريدريك : 187

لوبون (عوستاف) : 188–234–240–291–292–346–359–361–362–374–376–436–439–
456–462–465

لوثر : 260–266–

لورانس : 36–37–476–483

لوشاتليه : 499

لويد جورج : 456–475

لويس القديس : 282

لويس الرابع عشر : 73–77

لويس فيليب : 309

ليتري اميل : 165
ليست فريدريش : 61–264–266
ليسنغ : 333
ليفي شابطاي : 440
ليفين، شامارياهو : 438
ليفي بروهل : 253
ليليان أفرائيم : 347
ليليا نبلوم موشي : 329
لينين : 245–263–424
ليون الثالث عشر : 291–346
مارشان القائد : 216
ماركس كارل : 56–65–167–325–326
مارون مار : 49–286–509
ماكارويس شاهين : 190–313
مالتوس : 57
الماوردي : 55–527
محمد (النبي) : 30–55–56–192–233–234–479
محمد الثاني : 93
محمد رشاد (محمد الخامس) : 171–293–302–408–410–416–453–463–466–473
محمد السادس : 417
محمد رشيد الشركسي : 161
محمد علي الخديو : 51–56–61–66–86–93–214–215–241–287–314–299
المحمصاني (محمد) : 471
محمود الثاني : 9–30–55–58–63–105–114–211–254–312
محمود الداماد : 159–187–252
مختار رؤوف مرتضى : 246
مخلص اسعد : 304
مدحت احمد باشا : 9–63–91–105–111–121–142–159–163–164–175–214–215–228–
249–304–312–401–472–521
مراد الرابع : 186

مراد الخامس : 111–109
المرجاني شهاب الدين : 247
مردم ، جميل : 530–529–471
مرموريك اسكندر : 438–349
مسعد بولس : 304–278
مصطفى رشيد باشا : 299–215–214–89–87–61–58
مطران خليل : 460–308–288–216–140–27
مطران ندرة : 452–451–428–278
مظفر باشا : 103
مظهر إسماعيل : 357
معاوية بن أبي سفيان : 49
المعلوف أمين : 318
مكرزل نعوم : 469–428–289
ماكيافيل : 338–337
ملحمة سليم : 410–290
ملحمة نجيب : 410–290
مليوكوف : 269–267
ممدوح باشا : 394–123
منتسكيو : 61
مندريس عدنان : 421
المنصور خليفة : 208
المهدي (السوداني) : 227
موتسكين : 347–339–338
موسى النبي : 325–56
موسى سلامة : 318–203–57
موسيليني : 293
موليير : 88
ميتسو هيتو : 178
ميل سيتوارت : 263–188
ميلي ، ريني : 251
مايير غولدا : 348–341–322

نابليون الأول : 529–450–264–211–107

نابليون الثالث : 334–324–281–276–258–193–165–102–85–75

ناتنياهو بنيامين : 294

نازلي هانم : 215–213–189–186–185–184–94

ناصر نجيب : 441

الناطور ، توفيق : 471

ناظم باشا : 502–419–416

ناظم باي ، روزو : 347

النجار إبراهيم سليم : 460–459–216

نافع : 88

نجيب ، محمد : 389

نجيم ، بولس : 290–289–27

النديم ، عبد الله : 529–184–135

نديم محمود : 106–105–96

نعوم باشا : 142–103

نعيمة ميخائيل : 29–28

نفلنسكي : 344–343

النقاش سليم : 224–209

نمر فارس : 508–503–474–357–317–314–313–299–292–217–190–30–11

النميري ، أحمد بن نصير : 40

نوبل : 88

نورداو ، ماكس : 438–429–351–349–340–347–338–334–332–324–269

نيازي أحمد : 407–403–389

نيكيتا الأول : 321–123–114–86–62

نيكتا الثاني : 394–388–270–269–267–266–127

الهاشمي طه : 445

هاليغي ، بول : 253

هتلر أدولف : 331–171

هرتزل تيودور : –450–440–438–429–352–332–329–324–291–270–269–152

الهزال فهد : 457

هوبز : 361

هوشبرغ، سامي : 440–468–469

هومان : 253

هيجل : 107–169

هيرش ، موريس : 335–345

هيرودوت : 73

هيس موشي : 324–327

هيكل حسين : 295–472

هيوم دفيد : 263

واصا باشا : 103–142

وايزمان : 11–34–324–331–332–336–338–339–341–342–347–348–350–352–
431–418–439–445

اليازجي ابراهم : 14–217–218–281–302–3047–308–313–317

اليازجي حبيب : 307

اليازجي ناصيف : 27–51–75–280–305–308–

يحيى ، الامام : 254–387–453–455–474

يكن ولي الدين : 10–11–58–91–92–94–105–107–110–111–116–117–123–128–160–
163–174–179–186–188–195–203–216–275–505

يكن يوسف حمدي : 186–216

يلين دفيد : 440

يني راحل : 48

اليوسف عبد الرحمن : 129–242–447–470–487–494–504



فهرس الموضوعات

المقدمة 7

القسم الأوّل: الخود العثمانيّة بين خطيبين: آدم سميث والماوردي 19

الفصل الأوّل: برج بابل شاميّ 20

الفصل الثاني: وأورقت الشدياقيّة فترة من الزمن 53

الفصل الثالث: خريف العثمانيّة 97

القسم الثاني: الخود العثمانيّة تطلّق شيخها 131

الفصل الأوّل: في ظلال الهلال 133

الفصل الثاني: التوأمان المتناكران 157

الفصل الثالث: الحنين الأخضر 201

الفصل الرابع: ليم سلطان غاليبف 243

الفصل الخامس: نهم المدينة التاجرة 273

الفصل السادس: طلع اليانكي علينا... 297

الفصل السابع: موسم هجرة الأشكيناز إلى الجنوب 319

الفصل الثامن: كردستانيّ في شامستان 353

القسم الثالث: وجفّت أرض صنعة الغيث	379
الفصل الأوّل: عهد قديم يتجدّد أم عهد جديد يجهض ؟	381
الفصل الثاني: ومن الحبّ ما قتل	443
الفصل الثالث: إذا متّ ظمآنا	491
الخاتمة	525
المصادر والمراجع	533
فهرس الأعلام	543
فهرس الموضوعات	565















التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية

كانت «التنظيمات الأولى» الصادرة في السلطنة العثمانية سنة 1839 ذات وجهين :

* وجه اقتصادي يهدف إلى تسوية الإقتصاد العثماني هيكليا بالإقتصاد العالمي.

* ووجه ثقافي يهدف إلى تغيير الثقافة التقليدية حتى تنسجم مع ما أصبح سائدا في ثقافة العالم الغربي.

وكانت ردود الفعل على هذا النمط من «العولمة» المبكّرة متباينة تباينا ولّد تيّارات فكرية وسياسية عديدة حاولت هذه الدراسة رصدها وتوضيحها.

وقد رفض كاتب هذه الدراسة الدكتور محمد الناصر النفزاوي في بحثه عن أسباب التباين ما ذهب إليه غيره من الباحثين الذين انطلقوا من ثنائيات تقليدية : إسلام/نصرانية، عرب/ترك، وطرح السؤال بطريقة أخرى :

من المستفيد من هذه التنظيمات ومن المتضرّر منها؟ من يساندها ومن يعارضها؟ باحثا من وراء ذلك عن الأسباب الحقيقية وراء التباين والصراع بل الحرب أحيانا.

الناشر

ISBN : 9973-33-002-1

السعر : 16,500 د.